

(قوله أراد أن يشير الى أشرف العلوم) أقول اشار أولا الى أمهات مباحث هذا الفن اجمالا وثانيا الى شرفه بحسب أجزائه وثالثا الى تعريفه المشتمل على الاشارة الى أبواب المقاصد ورابعا الى مرتبته ثم انتقل الى وصف الكتاب ترغيبا له اه (قوله كان ذلك العلم) أقول كانه تكرار لما تقدم بسبب طول الكلام اه (قوله واستار الجبروت صفات) أقول صفات الافعال وسائل الى معرفة صفات الذات فجعلها استاره لا يناسبها الا من حيث التوسط ولا يبعد أن يقال شبه الجبروت بالاستار في المنع عن الادراك اه (قوله أى الوجود) أقول لا يمنع جعل الوجود المطلق من أحوال موضوع هذا العلم الا اذا أخذ على وجه يكون عرضا ذاتيا له اه (قوله المباحث الآتية) أقول فان العلم بتلك المباحث يتوقف على معرفة صحة الانظار المفيدة لها وفساد الانظار الدالة على نقائضها فلا جرم كانت المقصود مقدمة اه (قوله واللواحق المادية) أقول تفسير للغواشى الغريبة وانما قال واللواحق المادية تنبيها على ان العوارض المادية المقتضية للانقسام والتجزى هى المانعة من التعقل الذى هو الارتسام فى النفس الناطقة المجردة اه (قوله ويراد به التصديق اليقينى) أقول فيكون بينه وبين التعقل عموم من وجه اه (قوله يلحقه الحكم) أقول هذا انما يصح اذا لم يكن الحكم تعقلا اه (قوله اللاحق يكون موقوفا على المعلومات المكتسبة الغير المتناهية) وكل واحد من المعلومات المكتسبة الغير المتناهية انما يحصل بالفكر والفكر حركة لا تقع الا فى الزمان فيكون كل واحد من المعلومات المكتسبة الغير المتناهية فى زمان فاللاحق يكون موقوفا على انقضاء أزمنة غير متناهية وانقضاء أزمنة غير متناهية محال لان الزمان من ابتداء وجود النفس متناه فان قيل انما يلزم أن يكون الزمان من ابتداء وجود النفس متناهيا اذا كانت حادثة وهو ممنوع فانه يجوز أن تكون النفس قديمة وتكون قبل هذا متعلقة ببدن آخر وهلم جرا الى غير النهاية على سبيل التناسخ وأجيب بانه قد ثبت بالبرهان حدوث النفس و بطلان التناسخ قلنا فحينئذ يكون بيان امتناع كون الكل كسبيا موقوفا على بيان حدوث النفس و بطلان التناسخ وهما من المسائل الغامضة و بيان امتناع كون الكل كسبيا من المسائل البديهية فحينئذ يلزم بيان بطلان الظاهر بالخفى اه (قوله لانه يصدق على المحدود والمرسوم) أقول هذا التعريف يتناول الدليل الا ان يخص المعرفة بالتصور لكن المصنف استعملها سابقا فى العلم اه (قوله اى لو احتاج مفهوم المعرف الى معرف لاحتاج مفهوم معرف المعرف الى معرف) لانه جزؤه اه (قوله فاذا عرفناه الخ) اقول الحاصل ان مفهوم معرف المعرف مركب من جزأين أحدهما مفهوم المعرف وثانيهما اضافته الى مطلق المعرف فاذا عرفنا المعرف بقولنا هو قول يفيد الخ فقد عرفنا مفهوم المعرف وعرفنا ايضا مفهوم قولنا قول يفيد الخ وبينهما اضافة تعرف بمعرفتهما فيكون مفهوم معرف المعرف معلوما بجزئيه فلا يحتاج الى معرف آخر وفيه نظر

لان معرفة المضافين من حيث الذات لاكسيلة

المعرف معرفة مفهوم معرفه من حيث هو معرف ولو سلم نحن لا يلزم من كون جزايه معلومين كون المجموع غير محتاج الى معرف آخر وقد أشار الشارح اليهما اه (قوله لا يقال فيه اضافة الشئ الى نفسه) لانا نقول اعتبر مفهوم المعرف من حيث هو صفة لشئ مخصوص واكة لملاحظته وأضيف الى مفهوم المعرف من حيث هو ملحوظ بالذات ومطلق فالمضاف بالحقيقة هو ذلك الشئ المخصوص والمضاف اليه هو مفهوم المعرف فمفهوم معرف المعرف يتوقف على مفهوم المعرف المطلق على وجهين وعلى الاضافة اه

(قوله فينقطع بانقطاع اعتبار العقل) أقول توضيحه ان يقال ان قولنا اقول يفيد تصوره تصور الشئ له مفهوم وله صفة هي كونه معرفا للمعرف فاذا أردنا تعريف المعرف احتجنا الى ملاحظة هذا المفهوم وكونه صالحا لان يكون معرفا للمعرف فهذا المفهوم اما بديهي أو كسبي ينتهي الى البديهي بحيث لا يكون هنالك تسلسل أصلا وأما الوصف فهو ملحوظ لا بالذات ولا يمكن العقل تعريفه بهذا الاعتبار نعم اذا لاحظه بالذات أمكن تعريفه بمفهوم آخر هو معرف لمعرف المعرف فهنالك أيضا مفهوم وصفة عارضة له وهي كونه معرفا لمعرف المعرف على قياس ما سبق ولا يمكن للعقل اعتبار هذه الاوصاف بالذات دائما فينقطع التسلسل قطعا اه (قوله باعتبار ذاته مساو للشئ وباعتبار عارض من عوارضه أخص منه) أقول فان مفهوم قولنا اقول يفيد الخ من حيث هو هو مساو لمفهوم المعرف واذا اعتبر معه كونه معرف المعرف صار أخص منه لانه مقيد والمعرف مطلق والتحقيق ان ذات هذا المفهوم مساو لمفهوم المعرف ووصفه أعني مفهوم معرف المعرف أخص منه ولا استحالة في ذلك اه (قوله يجب أن يكون أجلى منه الخ) أقول أي بالنسبة الى السامع واغا قلنا هذا لان الشئ قد يكون أجلى بالنسبة الى قوم بحسب علمهم وصنعتهم اه (قوله كما قيل الزوج الخ) أقول هذا بحسب الشهرة من ان التقابل بين الزوج والفرد بالتضاد واما بحسب التحقيق فبينهما تقابل العدم والملكة فيكون تعريفا بالاخص اه (قوله فلا يكون جزأ صوريا) مثلا الحيوان الناطق حد تام للانسان ولكل من الحيوان والناطق ماهية ولهما وجود واحد اجمالي ولكل منهما وجود على سبيل التفصيل وتقديم الحيوان على الناطق اضافة عارضة للحيوان بالقياس الى الناطق ومتأخرة عن وجودهما فلا يكون تقديم الحيوان على الناطق جزأ لماهيتهما ولا لوجودهما الاجمالي ولا لوجودهما التفصيلي اه (قوله أي التي لا يكون استعمالها مشهورا) أي يكون غريبا بحسب قوم ويكون غريبا بحسب قوم آخر أيضا الا على معنى بحسب [illegible] دون قوم فانه لا يناسب قوله تختلف ظاهرا اه (قوله والتكرار الضروري ما نشأ من نفس المفهوم) فان مفهوم الاب مفهوم واحد لا بد في تحديده من قيد الحيثية التي هي تكرار ما تقدم عليها [illegible] (قوله لان الابن قد يكون كذلك الخ) الابن اذا كان كذلك كان أبا من هذه الحيثية فلا يكون انه في الحد مبطلا لاطراده والحق أن يقال الاب له حيثيات متعددة ككونه انسانا مثلا وجوهرا و[illegible] الى غير ذلك وكونه أبا انما هو من الحيثية المذكورة والمراد تعريفه بهذا الاعتبار فلو لم يكرر السبب كان التعريف صادقا عليه من الحيثيات الاخر التي ليس هو معرفا باعتبارها فلا يكون مطردا اه (قوله فتعريف الشئ بجميع أجزائه تعريف الشئ بنفسه وهو محال) لان جميع الاجزاء ان لم يكن نفسه فاما أن يكون داخلا فيه أو خارجا عنه وكلاهما باطلان أما الاول فلان الداخل في الشئ ما يتركب الشئ منه ومن غيره فلا يكون جميع الاجزاء جميعها بل بعضها وأما الثاني فظاهر اه (قوله لانا نقول دخول المركب الخ) فان المركبات كلها في ثبوتها تحتاج الى وجود جميع الاجزاء وفي انتفائها يكفي جزء واحد (قوله لذا كان جميع الاجزاء للشئ أي معلوما بدون تعريف ذلك الجزء الشئ منها اه (قوله يجوز أن يكون جميع الاجزاء معلومه) وما يقال من ان المعرف موجد للمعرف وموجد الكل موجد لاجزائه

له لا يقتضى تقدم الكل الخ) والا يلزم تقدم

جميع الاجزاء على جميع الاجزاء اه (قوله فلا يصح التعريف بجميع الاجزاء) لما تقدم من الدليل المعارض لورود المنع عليه اه (قوله فاستغنى عن التعريف الخ) قيل جاز أن يكون متصورا ولا يكون ملتفتا اليه مخطرا بالبال ويكون المستلزم لتصور المعرف هو الاخطار الحاصل بالحركة فى المعقولات من المطالب الى مباديها المؤدية اليها اه (قوله فان وجودات الاجزاء وجودات متعددة) أى اذا كانت الاجزاء معلومة متفرقة موجودا كل واحد منها بوجود على حدة فاذا استحضرت وجمعت وقطع النظر عن الالتفات الى كل واحد منها على حياله وصار الملاحظ الملتفت اليه هو المجموع من حيث هو فهنالك تصور اجمالى متعلق به فاما أن يقال اجتماع تلك التصورات المتعلقة بالتفاصيل صار سببا لوجود هذا التصور الاجمالى الحادث بعده فتكون المغايرة بالذات واما ان يقال هذا التصور الاجمالى هو بعينه تلك التصورات المجتمعة على وجه انقطع الالتفات الى خصوصيات الاجزاء وصار الالتفات الى الكل من حيث هو كل فالمغايرة بالاعتبار أعنى التفصيل والاجمال ولعل هذا هو الحق اذ لا يترتب عليها تصور آخر مغاير لها بالذات فتأمل اه (قوله بوجود واحد) أى فى الخارج ان كانت الماهية منسوبة اليه محققة أو مقدرة أو فى الذهن باعتبار آخر ان كانت منسوبة اليه اه (قوله فاستغنى عن التعريف الخ) قيل جاز أن يكون متصورا ولا يكون ملتفتا اليه مخطرا بالبال ويكون المستلزم لتصور المعرف هو الاخطار الحاصل بالحركة فى المعقولات من المطالب الى مباديها المؤدية اليها اه قوله فلا يلزم تحصيل الحاصل ولا طلب المجهول) أقول فيندفع ما يقال من ان الوجه المعلوم لا يستحصل لكونه حاصلا والوجه المجهول لا يطلب لكونه مجهولا لكن هذا الجواب يقتضى أن يكون هنالك ثلاثة أشياء المطلوب والوجهان والحق أن يقال المطلوب هو الوجه المجهول وليس مجهولا مطلقا حتى يمتنع توجه النفس اليه فانه معلوم ببعض اعتباراته وهو الوجه المعلوم وهذا هو المذكور فى المتن لا ما ذكره الشارح اه (قوله والمركب الذى لا يتركب عنه غيره يحد) أقول ان لم يكن بديهيا اه (قوله وأراد باللزوم ما هو أعم) أقول ليندرج فيه العلم الحاصل عقيب النظر بالعادة كما ذهب اليه الاشعرى اه (قوله ويمكن أن يقال اضافة الوجود الى المدلول اضافة الصفة) فيؤل المعنى الى المدلول الموجود فى الذهن لكن فى الصفة حينئذ لا فائدة فيه اه (قوله لان المدلول العدمى له وجود فى الذهن) أقول هذا مسلم لكن لا يجدى طائل فان العلم بالدليل يلزم منه وجود المدلول فى الذهن سواء كان وجوديا أو عدميا لا العلم بوجوده فيه اه (قوله فالمستدل به اما أن يكون كليا) أقول اندراج جميع أقسام القياس الاستثنائى والاقترانى المتصل والمنفصل فيما ذكره غير ظاهر اه (قوله وبعضها بالعرضيات كتباين الرسم التام) أقول تباين الرسمين ليس بما هو عرضى بالقياس اليهما بل بالقياس الى ماهية المرسوم والظاهر ان نسبة أحدهما الى الآخر كنسبة أحد الحدين الى الآخر بل الاولى أن يقال الاختلاف بين أقسام الحجة كالاختلاف بين الانواع والاختلاف بين أقسام القياس كالاختلاف بين الاصناف وأما أقسام المعرف فقد اجتمع فيها ما يشبه الاختلافين اه (قوله قياس مقدماته كاذبة) فانها وان لم تكن مقدماته صادقة لكنها بحيث لو سلمت لزم عنها قول آخر كقولنا كل انسان حجر وكل حجر جماد فانه لو سلمت مقدمتاه لزم عنهما قول آخر وهو كل انسان جماد اه (قوله معناه ا مساو لج) وقيل فى بيان انتاج قياس المساواة لزم منه لذاته قولنا ا مساو لما يساوى ج فاذا ضممناه الى قولنا وكل ما هو مساو لما يساوى ج فهو مساو لج ينتج النتيجة المذكورة وفيه نظر لان لزوم ان ا مساو لما يساوى ج من المقدمتين ليس أيضا بالذات اه (قوله والثانى أى اللزوم بواسطة مقدمة فى قوة المذكور) أقول هذا القول بالنسبة الى اللازم المذكور ليس بقياس وأما اذا قيس الى قولنا ليس جزء الجوهر ما ليس بجوهر كان قياسا من

ما أخبر بها عن كونها ضمنية وعن احتمالها الصدق والكذب اه (قوله في أمر يناسب طرفي المطلوب) أعني موضوع النتيجة ومحمولها لان النسبة بينهما لما كانت مجهولة لكونها مكتسبة بالقياس فلو لم يكن أمر يناسب طرفي المطلوب بسببه يعلم النسبة بينهما لم يفد القياس النتيجة اه (قوله ومن القياس اليه) أقول فانه يوضع المطلوب أولا ثم يرتب بما يدل عليه ويستلزمه فما دام كذلك فهو المطلوب فاذا تم القياس فهو النتيجة اه (قوله هذا بطريق الاسقاط) اما بطريق التحصيل فلان الكبرى الكلية ان كانت سالبة فمع الصغريين الموجبين وان كانت سالبة فمع السالبتين اه (قوله أخص من الصغرى السالبة الجزئية) أعني فهذه القرينة أعني المركبة من الصغرى السالبة الجزئية والكبرى الموجبة الجزئية أعم من كل واحد من الثانية والثالثة اه (قوله ويسمى برهانا) أي عند الحكيم ودليلا بالمعنى الاخص عند المتكلم اه (قوله ويسمى خطابة عند الحكيم) وامارة عند المتكلم اه (قوله واما أن يكون مقدماتها ظنية) فيه ان المصنف جعل الجدل مندرجا في الخطابة ولا جدال معه في ذلك وان كلامه مشعر باعتبار قضايا مشبهة بالظنيات كما صرح به الشارح ولم يوجد في كلامهم بل صرح بعضهم بعدم اعتبار المشبهة بالظنيات لانها ان أفادت ظنا فهي من الظنيات لا مشبهة بها والا فلا اعتداد بها (قوله أو قضايا يجزم بها العقل والحس) جعل الحاكم في المشاهدات هو الحس وفي المتواترات والتجربيات والحدسيات العقل والحس معا وان كان الحاكم فيها هو العقل بمعاونة الحس لان الحس هنالك كاف في حكم العقل بخلافه ههنا للاحتياج الى قياس خفي في كل واحدة من المتواترات والتجربيات والحدسيات فدخلية الحس هنالك أكثر اه (قوله وقيل الفرق بين الحدس والتجربة الخ) هذا الفرق ضعيف لان الاحكام النجومية تجربيات ولا يتوقف على فعل يفعله الانسان بل الفرق ان السبب في التجربيات معلوم السببية مجهول من حيث خصوصية الماهية وفي الحدسيات معلوم بالاعتبارين فان من شاهد ترتب الاسهال على شرب السقمونيا علم ان هنالك سببا للاسهال وان لم يعلم بخصوصيته ومن شاهد في القمر اختلاف الاشكال النورية بحسب اختلاف أوضاعه من الشمس علم ان نوره من جهتها وان السبب في ذلك هو نور الشمس اه (قوله لنقيض حكمه) كما يحكم الوهم بالخوف عن الموتى مع انه يوافق العقل في ان الميت جماد والجماد لا يخاف منه المنتج لقولنا الميت لا يخاف عنه واذا وصل العقل والوهم الى النتيجة نكص الوهم اه (قوله وجود الملزوم الخ) مع العلم بالملازمة اه (قوله أي العلم بعدم اللازم الخ) مع العلم بالملازمة اه (قوله وأيضا فان من علم الخ) والدليل الاول قياس استثنائي عام والدليل الثاني اقتراني خاص بالالهيات والانسب أن يجعل الاول رد السمنية والثاني رد المهندسين وان كان كل واحد منهما مبطلا لكل واحد من المذهبين اه (قوله وأما ثانيا فلانه حينئذ لا مدخل لقوله) أقول والحق أن يوجه كلام المصنف على ما ذكره الامام وان كانت عبارته قاصرة عنه ويجعل قوله وباستلزام الخ جوابا عما يقال لو كان النظر مفيدا للعلم ومستلزما له لكان العلم باستلزامه له اما ضروريا أو نظريا الى تمام ما ذكره هنالك فكانه اشارة الى ان السؤال كما أمكن ايراده بالقياس الى كون اللازم علما كذلك يمكن بالنسبة الى كون النظر مستلزما له والجواب واحد اه (قوله بعد النظر الصحيح ممنوع) فان من أتى بالنظر الصحيح على الوجه المذكور استحال تطرق الخطا اليه اه (قوله وعنده علم ضروري) يحصل هنالك مقدمتان يقينيتان احداهما ان هذه النتيجة حقة لازمة للمقدمتين الحقيتين والاخرى ان كل ما هو لازم للحق فهو حق وعلم فينتجان ان هذه النتيجة حق وعلم وهو المطلوب ثم العلم بان اللازم من هذا النظر علم ضروري فلا يحتاج الى نظر آخر فلا تسلسل اه (قوله لان هذا التصديق متوقف على

الاعتقاد)

بينهما التسلسل الظاهر ان اختيار كونه ضروريا مستقل فى الجواب واما اختيار كونه نظريا حاصلا من المقدمتين البديهيتين فيحوج حينئذ الى اختيار الضرورى فى المرتبة الثانية وما بعدها ثم لو اختير كونه نظريا وانه مستفاد من النظر الاول لبناء على قاعدة الامام لا تدفع الشبهة اه (قوله لان العلم اللازم للنظر غير العلم بانه هو المطلوب) أقول اذا لم يحصل العلم بانه هو المطلوب لم يكن النظر مفيدا للعلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب فلا يكون كافيا فى تحصيل المطالب اذ لا بد من العلم بذلك لتطمئن النفس وينقطع الطلب ولعل الخصم يقنع بذلك اه (قوله يلابس العقل فى مأخذه) اذا لوهم يلابس العقل فى مأخذه الظاهر ان الضمير راجع الى العلم الالهى المذكور معنى لا الى العقل والمقصود اثبات العسر فيه باعتبار مأخذه التى هى مبادى لمسائله وباعتبار المسائل أنفسها يرشدك الى ما ذكرنا النظر فى مأخذ هذا الكلام أعنى عبارة المحقق فى شرح التنبيهات اه (قوله وان عنيت بقولك انها مقدمة أخرى الخ) تحقيقه ان الاندراج ملحوظ من حيث انه حالة بينهما لا على انه قضية فى نفسه ليحتاج الى اعتبار انضمامها الى احداهما ويلزم التسلسل اه (قوله واما ان العلم بالمقدمتين) ان أراد ان العلم بالمقدمتين مطلقا أعم من ان تكونا مرتبتين أولا تكونا مرتبتين ممكن فهذا مما لا ينبغى ان يتوقف عليه عاقل وان أراد ان العلم بهما مرتبتين فالظاهر ان ذلك فى الشكل الاول غير ممكن بخلاف باقى الاشكال ثم ان الشيخ بعد ما بين ان الفكر هو الانتقال من المعلومات الى المجهولات وان ذلك الانتقال لا يخلو عن ترتيب وهيئة فى تلك المعلومات حتى قال فلا سبيل الى ادراك المطلوب المجهول الا من قبيل حاصل معلوم ولا سبيل أيضا الى ذلك مع الحاصل المعلوم الا بالتفطن للجهة التى صار لاجلها مؤديا الى المطلوب قال الشارح المحقق يريد بالحاصل المعلوم مبادى ذلك المطلوب ويريد بالتفطن للجهة ملاحظة الترتيب والهيئة المذكورين لان حصول المبادى وحدها لو كان كافيا لكان العالم بالقضايا الواجب قبولها عالما بجميع العلوم وأيضا قد يعلم الانسان ان البغل لا تحبل وان هذا مثلا بغلة ثم يراها عظيمة البطن فيظنها حبلى وذلك لعدم الترتيب والهيئة فى علمه فقد ظهر من كلام الشارح ان المعتبر مع المقدمتين هو الترتيب والهيئة لا ملاحظتهما وانهما مفترقتين غير مترتبتين ترتيبا مخصوصا لا يكفيان فى ذلك وسياق كلام الشيخ يدل على ذلك ولا شك انه صواب فلا يتوجه عليه اعتراض الامام أصلا نعم عبارته على هذا تقتضى أن يكون المحتاج اليه بعد العلم بالمقدمتين هو العلم بالترتيب والهيئة وكذلك عبارة الشارح أولا حيث قال ملاحظة الترتيب وجوابه ان الترتيب والهيئة انما يحصلان من ملاحظة المقدمات على وجه مخصوص فاراد بملاحظة الترتيب والهيئة الملاحظة التى يحصل بها الترتيب والهيئة وعلى هذا تؤول عبارة المتن ولذلك قال الشارح آخرا وذلك لعدم الترتيب والهيئة فى علمه فتأمل اه (قوله أجاب الامام بانه معارض الخ) أراد به انه منقوض عند تلخيص كلامه اه (قوله استلزم النظر الفاسد الجهل) قيل ان قولنا زيد حمار كل حمار جسم ينتج ان زيدا جسم فالقياس فاسد من حيث المادة فقط والنتيجة حقة اه (قوله سواء كان هناك معلم الخ) ولقائل أن يقول لا شك ان من حصل له العلم بتلك الامور حصل العلم بالنتيجة وانما الكلام فى امكان العلم بهذه الامور من غير معلم وما ذكرتم لا يدل عليه اه (قوله انما هو بالنظر الخ) والقول بان طريق المعرفة هو النظر فقط ولا يلائم ما سيأتى من ان امتناع العرفان بغير النظر ممنوع اه (قوله واعترض على دليل المعتزلة أيضا) فى ظاهر هذا الاعتراض نظر لانا لا نسلم ان التعذيب على الترك من لوازم الوجوب الى استحقاق التعذيب من لوازمه والآية لم تدل على نفيه اللهم الا اذا كان الاعتراض عليهم على سبيل الالزام فحينئذ يستقيم اه (قوله فيدور) والجواب ان الوجوب لا يتوقف على العلم بالوجوب والا لزم الدور بل يكفى فيه

الخ) ومن جعل مورد القسمة المعلوم ولعل مراده من شأنه ان يعلم فحينئذ لا فرق اه (قوله لانه اذا علم مطلقا الخ) أقول اعلم ان العلم بان هذا التصديق بديهي مطلقا أي بجميع أجزائه بجملة لا يتوقف على العلم ببداهة كل جزء تفصيلا كما في كبرى الشكل الاول بالقياس الى نتيجة اه (قوله اندفع الاعتراض بانه لا يلزم من امتناع تعريف الشئ بداهته) لجواز أن يكون يمتنع التصور فلا يوصف بالكسب ولا بالبداهة وانما اندفع بما ذكره من ان الوجود متصور اه (قوله لا نسلم ان جزء الوجود) هذا السؤال وارد على الشق الاخير أيضا كما لا يخفى اه (قوله لانا نقول لا امتناع في كون جزء الشئ معروضا له) أي لا استحالة في كون الكل عارضا لجزئه بمعنى انه خارج عنه محمول عليه كما ذكره من المثال غاية ما في الباب انه يلزم أن لا يكون الخارج بتمامه خارجا ولا امتناع فيه فان المركب من الداخل والخارج خارج وأما كون الكل عارضا لجزئه بمعنى انه قائم به وحال فيه فالظاهر استحالته كما في السواد القائم بمحله نعم الكلام في ان نسبة الوجود الى الماهيات كنسبة الاعراض الى محالها أم لا اه (قوله وأما بيان بطلان اللازم) ولمانع أن يمنع بطلان اللازم قوله ونتردد في كونه واجبا أو جوهرا أو عرضا مع بقاء اعتقاد الوجود في جميع الاحوال ممنوع فان من يعتقد ان الوجود نفس الجوهر كيف يسلم بقاء اعتقاد الوجود في جميع الاحوال نعم يسلم اطلاق لفظ الوجود بالاشتراك على الجوهر والعرض لا بالاشتراك المعنوي الذي هو محل النزاع اه (قوله مفهوم السلب واحد) اذ لا تمايز في الاعدام فلا تعدد لانه يقتضي التمايز اه (قوله لكن السلوب متشاركة في مطلق السلب) أجيب بان القائل باشتراك الوجود لفظا يمنع الاشتراك بين السلوب في مطلق السلب معنى بل هي متشاركة عنده في لفظ السلب أيضا اه (قوله والعدم الخاص فقد أخطأ) اذ لا واسطة بين النقيضين قطعا فالشئ اما أن يكون موجودا بوجوده الخاص أو لا يكون موجودا به والعقل جازم بالانحصار نظرا الى التعميم نفسه وتوهم الشارح انما نشأ من جهة اللفظ اه (قوله لامتناع الشك في ماهية الشئ وذاتيه عند تصوره) يعني تصور الشئ بحقيقته والكلام انما يتم في الحقائق المتصورة بالكنه اه (قوله أجيب بان تصور الشئ وان كان عبارة عن وجوده في الذهن) وبعبارة أوضح لا يلزم من تصور الشئ ووجوده في الذهن تصور ذلك التصور والوجود لا بالكنه ولا بوجه مافيجوز ان يشك في نسبة الوجود الذهني مع كونه موجودا فيه لعدم الاطلاع على حقيقة تلك الحالة الثابتة له في الذهن وانها وجود لذلك الشئ فيه اه (قوله لزم كونه زائدا) ان أراد كونه زائدا في الكل فلزومه ممنوع وان أراد في البعض فعلى تقدير تسليم لزومه لا يكون مطابقا للدعوى الكلية اه (قوله غير قابل لنفسه) وفيه نظر لانا لا نسلم ان قبول الوجود للوجود قبول الشئ لنفسه لان الوجود لو لم يكن مفهوما واحدا مشتركا لكون الوجودات متغايرة فلا يلزم من قبول الوجود للوجود قبول الشئ لنفسه لجواز أن يكون القابل غير المقبول بناء على ان الوجود لا يكون مشتركا بالاشتراك المعنوي وأيضا لا نسلم استحالة قبول الشئ لنقيضه فان قلت ان القابل يجب أن يجتمع مع المقبول والشئ لا يجتمع مع نقيضه قلت لا نسلم ذلك وانما يلزم ان لم يكن المقبول أمرا عدميا وهو ممنوع اه (قوله لزم امتناع تعقل شئ من الماهيات) ان أراد امتناع تحققها خارجا فانما يلزم ذلك لو كانت الاجناس والفصول أمورا خارجية وان أراد امتناع تحققها ذهنا فقد يلتزم اذ لا دليل على امكان تعقل الماهية بالكنه وأما نسبة الى تعلم المحيط فانما يتم لو كان بين الاجزاء ترتب حقيقي والا امتنع احاطته بغير المتناهي بما اتفقنا فتأمل اه (قوله لانه ان اقتضى العروض) قيل هو لا يقتضي شيأ من ذلك ولا ينافيه اه (قوله يكون زائدا في الجميع) بدخول ما فيه (قوله وأيضا الجنس انما يكون عرضا عاما للفصول) ما ذكره من الدليل على ان الجنس بالقياس

موجودة فيلزم تحصيل الحاصل فلنا محال كونها موجودة بذلك الوجود فلا محذور وان رده في ان قيامه بها اما بشرط الوجود أو بشرط العدم فالجواب انه قائم بها من حيث هي هي لا بشرط شئ منهما اه (قوله قيل الوجود ليس طبيعة نوعية) أقول الظاهر ان هذا السؤال منع للملازمة مع السند كان السؤال السابق منع البطلان التالي وعلى هذا يكون قول المصنف ان سلم اشارة الى منع السند وذلك غير مقبول سواء كان مساويا أو أخص منه بخلاف الاستدلال على بطلانه فانه مقبول في القسم الاول وأما قوله فلا يمنع المساواة الخ فجواب عن المنع كأنه قيل الوجود اما متواطئ فيتحد في الجميع وسقط المنع واما مشكك فتتحد حقيقته في الكل أيضا والا لزم أحد المحذورين وان شئت توجيه كلامه فاجعل قوله قيل الوجود مشكك اشارة الى معارضة دالة على جواز تجرد الوجود في الواجب واجعل قوله ان سلم منعا لبعض مقدماتها وقوله فلا يمنع معارضة بعد التنزيل عن المنع اه (قوله والتشكيك لا يمنع) بل المساواة واقعة مع التشكيك والا يلزم ما ذكر اه (قوله في ان المعدوم الممكن هو شئ في الخارج على معنى الخ) لا يخفى ان لفظ الشئ هل يطلق عليه في اللغة أم لا فان ذلك بحث لغوي اه (قوله أجيب بانا نسلم انه اذا لم يكن ثابتا يكون منفيا محضا) وتفصيل الكلام ان الترديد في المعدوم اما بحسب ما صدق عليه من افراده واما بحسب مفهومه فعلى الاول تكون الاقسام ثلاثة الاول أن يكون الجميع منفيا محضا الثاني أن يكون الجميع ثابتا بوجه والثالث أن يكون بعضها ثابتا كالمعدوم الممكن وبعضها منفيا كالممتنع والمختار هو القسم الثالث فلا يصح ما ذكره من الدليل اذ كبراه جزئية وعلى الثاني فاما ان يراد ان مفهوم المعدوم هو مفهوم المنفي المحض أو غيره فالجواب باختيار الشق الثاني ولا يلزم من مغايرته اياه أن يكون ثابتا لجواز المغايرة واتصافه بمفهوم المنفي المحض ولا يلزم من صدقه على افراده اتصافها بذلك فلا يتم المطلوب واما أن يراد ان مفهومه متصف بمفهوم المنفي المحض أولا فالجواب باختيار الشق الاول الى آخر الكلام اه (قوله وكل معلوم متميز) أي من غير المعلوم والا استحال اتصاف أحدهما بالمعلومية والآخر بعدمها اه (قوله وعلى تقدير جواز التسلسل في الامور الثابتة) أي قالوا ان التسلسل في الامور الثابتة المنفكة عن الوجود جائز اه (قوله ويزيد وجوده على ماهيته) ويلزم التسلسل بانا ننقل الكلام الى وجود الوجود ونقول هو أيضا موجود بوجود زائد عليه اه (قوله في الاسم بل في المعنى) لانا اذا قطعنا النظر عن جانب الالفاظ ولاحظنا المعاني وجدنا بين البياض والسواد اشتراكا ليس بين البياض والحلاوة مثلا ويؤيده وضع الالفاظ في اللغات للقدر المشترك بين الالوان اه (قوله بل وجود الوجود عينه) توضيح هذا الكلام ان الوجود هو التحقق وكل معنى مغاير للتحقق فهو في كونه متحققا يحتاج الى التحقق واما ما هو عين التحقق فهو في كونه متحققا لا يحتاج الى شئ آخر بل هو متحقق بذاته كما ان كل معنى مغاير للضوء فهو في كونه مضيئا يحتاج الى الضوء وأما ما هو عين الضوء فهو في كونه مضيئا لا يحتاج الى ضوء آخر بل هو مضئ بذاته وأما ما ذكره الشارح من ان الموجود شئ له الوجود الخ فكلام ناشئ من النظر الى جانب الالفاظ والمعاني اللغوية على انه جار في الوجود الذهني أيضا فلا يصح قوله ومختار ان الوجود موجود في الذهن فان أجاب بان القائم به في الذهني جزئي من جزئياته ولم لا يجوز مثله بحسب الخارج اه (قوله ان الوجود لا يرد عليه هذه القسمة وهي قولنا اما أن يكون الوجود موجودا أو معدوما الخ) وان قيل كيف لا يرد عليه هذه القسمة مع ان الترديد بين النقيضين حاصر لجميع الاشياء لا يخرج عنه شئ منها أجيب بان كل نقيضين يتناولان كل ما عداهما فكل معنى مغاير لهما يردد بينهما ولا يخرج عنهما وأما هما فلا يندرجان تحت شئ منهما فلا يصح في شئ منهما ان يقال هو اما ان

ملزم) أي ظهر ضعف مذهبه وضعف دليله أيضا فتأمل اه (قوله ثم المركبة اما خارجية) وكذا البسيط اما بسيطة خارجية أو في الذهن فالاقسام أربعة اه (قوله اذا أردنا بالروح الصورة الحالة) وأما الروح بمعنى النفس الناطقة فلا يتصور بينهما تركب حقيقي قطعا اه (قوله كل واحد هو هو) أي كل واحد من تلك الاشياء هو الجنس في الوجود وليس هو متصلا مطابقا للماهية نوعية منها بتمامها اه (قوله لو كان عدميا لم يكن عدما مطلقا) لان العدم المطلق لا تميز فيه بل لا يتصور أصلا فلا يكون مميزا للغير قطعا اه (قوله اذ لو فرض تلك التعينات لم يتعين الشخص من انضمام التعين بل يحتاج كل فرد من افراد التعين الى تعين آخر يمتاز به عن سائر افراده اه (قوله وأجيب بان تعين كل متعين ماهية مخالفة) هذه العبارة مشعرة بان كل تعين له ماهية كلية الا انها منحصرة في فرد واحد وذلك يستلزم احتياجه الى تعين آخر قطعا والحق انها جزئيات في حد ذواتها مخالفة بالحقائق اه (قوله ونقض هذا الدليل باختصاص الفصول) هذا النقض انما يتوجه على من يقول بالاجناس والفصول وانها متغايرة في الخارج اه (قوله والحق أن يقال لو كان علة الوجوب هي الذات) وذلك لان التسلسل اللازم من الدليل السابق انما هو من جانب المعلول وفي اتمام البرهان على بطلانه كلام وأما التسلسل اللازم ههنا فمن جانب العلة وأما ورود الاشكالات والاحتياج الى دفعها فيقتضي الاولوية هذا ان جعل قوله والحق اشارة الى ان الاستدلال بهذا الوجه على ان الوجوب اعتباري هو الصحيح دون ما ذكره المصنف لكنه خلاف الظاهر من وجهين الاول ان ذلك انما يقال بعد الفراغ من تحرير احتجاج المصنف وهو لآن في اثناء التقرير والثاني انه ذكر هذا الكلام بعينه بعد ذلك حيث قال والاولى والصواب انه اشارة الى رد ما ذكره في قوله أجيب بانا لا نسلم الخ فكانه قال ورد هذا الجواب بان الوجوب اذا كان ممكنا فعلته اما غير الذات فيجوز زواله نظرا الى الذات فلا يكون واجبا لذاته واما بالذات ولزم التسلسل من طرف المبدا وكلاهما محال فلا يكون ممكنا بل واجبا الى آخر الدليل ففي العبارة أدنى مساهلة اه (قوله والاولى أن يقال) انما كان هذا أولى لانه أخصر حيث حذف أحد شقي الترديد أعني وجوب الوجوب على تقدير كونه موجودا وأيضا التسلسل ههنا من طرف المبدا ولا ينافي هذا جعله علة لكونه حقا كما سبق في الحاشية الاولى وأيضا هنا لا يحتاج الى دفع تلك الاسئلة اه (قوله لزم تقدم الصفة على الموصوف) أي الصفة الحقيقية وأما تقدم الصفة الاعتبارية فلا استحالة فيه بل نقول كل صفة متقدمة على وجود الموصوف فانها اعتبارية قطعا اه (قوله فيلزم حدوث القديم) لان العدم صفة لازمة للقديم فيلزم من حدوثها حدوثه اه (قوله اي انتزاع صورتين من اجزائين) حتى يكون مركبا عقليا وقوله فيستحيل تركبه أي مطلقا أعم من ان يكون من أمرين متساويين أو غيرهما اه (قوله جاز انفكاك الذات عن الوجوب) أي نظرا الى الذات نفسها اه (قوله واذا كانت ممكنة يكون لها حاجة) والا لم يكن الامكان علة للحاجة اه (قوله يستلزم ثبوت الحاجة في نفسها) بناء على ان ثبوت الشئ لغيره فرع على ثبوته في نفسه فكل ثابت لغيره ثابت في نفسه بدون العكس لا على ان الاول مقيد والثاني مطلق كما يوهمه ظاهر عبارة الشارح اه (قوله لم يكن الموصوف محتاجا اليه) والا لاحتاجت الصفة الى ذلك المؤثر ضرورة احتياجها الى الموصوف المحتاج اليه وفيه بحث لان عدم احتياج الصفة الى المؤثر لعدمها لا يستلزم عدم احتياج الموصوف اذ ربما كان وجوديا يحتاج الى المؤثر ولا يلزم من ذلك احتياج الصفة اليه وانما يلزم ذلك لو كان وجودها محتاجا الى الموصوف اه (قوله فانه لا يلزم من كون الوصف عدميا أن لا يكون الشئ موصوفا به) هذا هو جواب

دمية غيرثابتة ... لا ثابت لغيرها فلا
ه وان قرر بانها لما كانت ... لم تكن معللة

أصلا فلا يكون ... كان علة لها فالجواب ان العدمى لا يحتاج فى ثبوته فى نفسه الى علة اذ لا ثبوت له كذلك
والمعللة ... لغيره احتاج اتصافه به الى علة لا لجعل الاتصاف موجودا بل لجعل ذلك الشىء متصفا بتلك
... العدمية كما ذكره فى ايجاد الماهية اه (قوله فانه كيف يترجح وجوده على عدمه) هذا
كلام محقق قد ذكره فى تحقيق التسلسل فى الامور الاعتبارية وكيفية انقطاعه كاللزوم والحصول
والوحدة والكثرة لكن قوله اذا نظر العقل اليهما باعتبار ذاتيهما يكونان ممكنين ان أراد به الامكان
العام فصحيح لكنه ليس علة الحاجة وان أراد به الامكان الخاص فالظاهر انهما من الامور الاعتبارية التى
يمتنع وجودها فى الخارج فلا يعرضها الامكان الخاص بحسبه واعتباره بالقياس الى الوجود الذهنى خلاف
المصطلح اه (قوله فانها ليست بحال الوجود) فيلزم الواسطة قطعا اه (قوله فان قيل فعلى هذا)
أى على ما ذكر من أن المؤثر انما يؤثر فى الاثر لا من حيث هو موجود الخ اه (قوله أجيب بان التأثير)
والحاصل ان التأثير ليس بشرط الوجود ولا بشرط العدم بل هو فى زمان الوجود والحال انما يلزم من الاول
فقط اه (قوله لا يقال لا نسلم ان الدليل الذى ذكرتم قطعى) فلا يكون بديهيا وفيه بحث لان التشكيك فى
البديهيات لا يخرجها عن بداهتها فان العقل جازم بها وبعلم اجمالا ان ما ذكر فى ابطالها مغالطة وان لم
يعلم الغلط بخصوصه فبيان المغالطة ليس وسيلة الى ان يجزم بها فتخرج بذلك عن كونها بديهية بل ليبعد
صاحبها عن الامور المشككة ليتخلص عن شوب الكدورات ولئلا يتخذها الاوهام ذرائع الى ايقاع
الشك فيها بالقياس الى العقول الناقصة اه (قوله عدم علة وجود الممكن) فانه لو لم تكن العلة معدومة
لم يكن المعلول معدوما اه (قوله والصواب أن يقال الخ) التحقيق ان قولنا عدم الاثر فى نفس الامر
لان عدم المؤثر فيه حكم يقبله العقل اذ حاصله لم يوجد فيه لعدم وجوده فيه والعقل جازم بصحته كما يجزم
بصحة قولنا وجد الاثر فيه لوجود المؤثر فيه وانما الذى لا يقبله هو قولنا حصل عدمه فى نفس الامر
بحصول عدمه فيه على أن يكون الخارج ظرفا لحصول العدم فيه لا لنفسه ولا للوجود الذى أضيف اليه
العدم فى المعنى فان قيل العدم اذا لم يكن حاصلا فى نفس الامر كيف يتصف بالعلية والمعلولية قلنا هما
أيضا صفتان عدميتان والعدم فى نفس الامر قد يتصف فى نفس الامر بما هو معدوم فيه اتصاف ما صدق
عليه المعدوم بمفهومه فاذا أراد العقل أن يحكم بالاتصاف احتاج الى تعقلهما فيظهر اتصافه هناك على
انه أثر فى نفسه كذلك لا على انه من مخترعات العقل اه (قوله متأخر الخ) اذ على الاول والثالث يلزم
تقدم الشىء على نفسه باربع مراتب وعلى الثانى بخمس مراتب اه (قوله لا على اعتبار وجودها
وعدمها) ولهذا كان الشىء ممكنا حال عدمه ولا يمكن أن يقال الحدوث صفة له لا على هذا الوجه والا يلزم
كونه حادثا حال عدمه اه (قوله من الاعتبارات العقلية فلا يكون متأخرا الخ) انما الذى يجب
تأخره هو تأخر الصفة الموجودة عن الوجود الموصوف اه (قوله أولى به لذاته) كما توهم بعضهم ان العدم
أولى بالموجودات السيالة كالحركة والاصوات اه (قوله ... حكم الثانى للامكان ان الممكن لا يمكن)
فان قيل هذا البحث مستدرك لان الممكن هو الذى تساوى طرفاه بالقياس الى ذاته فلا أولوية لاحدهما
حينئذ نظرا الى الذات والا لم يكن هناك تساو قلت الحاصل من التقسيم هو ان الممكن هو ما لا يقتضى لذاته
وجوده ولا عدمه اقتضاء كافيا ما نعا من النقيض وأما التساوى فانما يلزم من هذا البرهان الدال على
انتفاء الاولوية التى لا تمنع من طريان النقيض اه (قوله كان الطرف الاول واجبا) أى وجوب
العدم أو وجوب الوجود اه (قوله والحق أن يقال فى الجواب ان المؤثر حال البقاء) يمكن حمل كلام
المصنف على هذا الجواب الحق كما لا يخفى اه (قوله لان تأثير الفاعل المختار مسبوق بالقصد) قيل

بالذات ومقارن معه بالزمان ولا استحالة فى ايجاد ما هو موجود بوجود هو أثر ذلك الايجاد وانما الممتنع ايجاد ما هو موجود بوجود آخر أجيب بان القصد أيضا متقدم على الايجاد والوجود بالذات ولا يلزم من ذلك تقدمه عليه مازمانا حتى يجب مقارنته للعدم فالفرق تحكم اه (قوله المختار) بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل يطلق على البارى تعالى على المذهبين وأما بمعنى انه يصح منه الفعل والترك فعند المتكلمين فقط اه (قوله والمعتزلة من المتكلمين وهم منكرون قدم الصفات فلا يكون اتفاقهم على نفى القدم عما سوى الله تعالى) فان ذلك يدل على ثبوت القدم للذات والصفات عندهم وان لم تكن الدلالة قطعية اه (قوله ويسمى حدوثا زمانيا الخ) وبازائه القدم الزمانى وهو أن لا يكون الوجود مسبوقا بالعدم وبازاء الحدوث الذاتى القدم الذاتى وهو عدم الاحتياج فى الوجود الى الغير بل هو عدم مسبوقية الوجود بلا استحقاقية الوجود والحدوث الزمانى أخص من الذاتى على رأى الحكماء وكذلك القدم الذاتى أخص من الزمانى وأما عند المتكلمين فان قيل بوجود الصفات القديمة له تعالى فكذلك والا فالحدوثان متلازمان وكذلك القدمان اه (قوله وارتفاع الذات يستلزم ارتفاع الحال الذى يكون بحسب الغير) اللازم من الدليل هو ان ارتفاع حال الشئ فى نفسه يستلزم ارتفاع حاله بقياسه الى الغير بدون العكس وهذا القدر لا يكفى فى تقدمه بالذات بل لا بد من أن يكون الارتفاع الاول سببا للثانى ولم يثبت بعد اه (قوله فيكون وجود كل ممكن موجودا ما الغير مسبوقا بغيره) وذلك الغير هو لا استحقاقية الوجود لا العدم على ما قيل من ان الحدوث مسبوقية الوجود بالعدم فان كان السبق بالزمان فحدوث زمانى وان كان السبق بالذات فحدوث ذاتى لان العدم لا تقدم له بالذات على الوجود أصلا والصحيح أن يقال الحدوث هو مسبوقية الوجود بالغير فان كان السبق زمانيا فحدوث زمانى وان كان ذاتيا فحدوث ذاتى اه (قوله يلزم أن يتحقق أحد الامرين فيلزم القلب) وأيضا لو كان واجبا لما كان معدوما أصلا ولو كان ممتنعا لم يوجد قطعا اه (قوله وليس ذلك الامكان هو قدرة القادر عليه) فلا يكون قائما بالفاعل لان الامر القائم به الذى يتعلق بالممكن المقدور له هو القدرة فقط وفى الحصر كلام سيأتى تقريره فى الشرح اه (قوله أمر اضافى) يكون للشئ بالقياس الى وجوده أى الامكان اما بالقياس الى وجود الشئ فى نفسه واما بالقياس الى وجود الشئ لغيره اه (قوله يعنى ثبت ان لكل حادث امكانا متقدما على وجوده وان ذلك الامكان حال فى محل موجود فذلك الامكان اذا قيس الى الحادث فهو امكان وجوده واذا قيس الى ذلك المحل يسمى قوة له بالنسبة الى وجود ذلك الحادث لا يقال هذا الكلام يدل على ان الاستدلال بالامكان الاستعدادى فانه المسمى فى المشهور بالقوة والاستعداد لانا نقول المراد بالقوة هو الامكان المقارن للعدم ولا اختصاص لذلك بالاستعدادى اه (قوله وهذان يشتركان فى معنى واحد وهو القبلية بالذات الخ) القبلية بالذات هو الترتب العقلى الحاصل للمحتاج اليه بالقياس الى المحتاج المصحح لقولنا وجد فوجد لا نفس كونه محتاجا اليه وعلى هذا القياس تأخر المحتاج عنه اه (قوله ولا يجوز أن يكون حالا فى غيره) هذه معارضة فى المقدمة القائلة بأن الحادث ممكن قبل وجوده اه (قوله يمكن أن يجاب عنه) بانه لو كان الفاعل محلا بالامكان يلزم امكان الفاعل واللازم باطل اه (قوله الوحدة لا يمكن تعريفها الخ) قد سبق فى بحث الوجود ان مثل هذا لا يدل على بداهة التصور بحسب الحقيقة اه (قوله قيل الدليل لا يدل الا على ان الواحد المعروض للوحدة بديهى) والمقصود بداهة لعارض وهو الوحدة ومن الدليل لا يلزم ذلك اه (قوله فان الكثير من حيث هو كثير موجود الخ) وليس معناه على قياس قولنا الانسان من حيث هو انسان ليس الا انسانا كما سبق فى بحث الماهية بل معناه ان ذات الكثير اذا لوحظ معه

تعدده

تدوانشككم وليس بتوهمه بعضهم اه
الاظهر في العبارة أن يقال بعدم غير
الكثرة يجوز أن يجتمع مع الكثرة فيلزم المحال اه (قوله فتكون عدمية الخ) أيضا يلزم أن تكون
الكثرة [illegible] من عدماتها اه (قوله فتكون الكثرة أيضا وجودية) لان عدمية المركب انما تكون
[illegible] جزء من أجزائه وليس لها جزء غير الوحدات بل كل كثرة هي عين وحداتها الوجودية لان
الوحدات بمنزلة المادة وهنالك جزء آخر يجري مجرى الصورة ومنشأ للخواص الغير المتناهية بل منشؤها
هو مجموع تلك الوحدات من حيث هي واذا اعتبر هنالك هيئة وحدانية صار بذلك الاعتبار واحد الا
ذلك العدد من حيث هو كذلك اه (قوله لا امتناع اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة الخ)
فان ذات الكثرة من حيث التفصيل معروضة للكثرة ومن حيث الاجمال معروضة للوحدة اه (قوله
منشاركة في الماهية فهو الو حدة) أي الشخصية لان الكلام في الواحد بالشخص وكذا الحال في أمثلة
سائر الاقسام اه (قوله يمكن انفكاك كل واحد منهما عن الآخر الخ) اما نفسير بحسب المعنى لما
سبق أن المراد من استقلال كل منهما بالذات والحقيقة هو جواز انفكاك كل منهما عن الآخر فلا
يكون أحدهما قائما بالآخر ولا مقوماله وحينئذ يمكن أن يراد بالذات نفس الماهية من حيث هي هي
ويكون استقلالها اشارة الى نفي التقويم وبالحقيقة الماهية من حيث انها موجودة ويكون استقلالها
اشارة الى نفي القيام واما قيد آخر فيكون القيد الاول لاخراج الكل والجزء والثاني لاخراج الصفة
والموصوف اه (قوله قال مشايخنا الصفة مع الذات) واما احدى صفتي الذات بالقياس الى الصفة
الاخرى فهما غيران اذ ليست احداهما مقومة للاخرى ولا حالة ولا قائمة بها اه (قوله ثم المختلفان
متلاقيان ان اشتركا في موضوع الخ) الاشتراك في الموضوع اما أن يعتبر فيه امكان الاجتماع فيه في
زمان واحد أولا فان لم يعتبر كان البياض والسواد متشاركين في الموضوع كالحركة والسواد فالمتضادان
قد اندرجا في المتلاقيين وقد جعلهما من أقسام المتقابلين المندرجين تحت المتباينين فلا تكون القسمة
حقيقية وان اعتبر لم يكن مثل النائم والمستيقظ من الامور المتحدة بالموضوع الممتنعة الاجتماع فيه
داخلا في قسم التساوي لخروجه عن مقسمه فالاولى أن يجعل اعتبار النسب الاصلية قسمة برأسها
واعتبار التقابل وعدمه قسمة أخرى كما هو المشهور اه (قوله كالسواد والحركة فانهما تعرضان
الخ) لا شك ان السواد والحركة من المتباينان صدقا وان تلاقيا وجودا في موضوع واحد فلعل المراد
بهما الاسود والمتحرك فتأمل في توجيه كلامه اه (قوله ثم المتباينان متقابلان الخ) هذا اذا كان
لهما موضوع أي محل مستغن عن الحال مقوم له واما اذا لا موضوع له بهذا المعنى كالانسان والفرس فهما
متباينان غير متقابلين اه (قوله في زمان واحد قيل التقييد بزمان زيادة تصريح بالمراد فان الاجتماع
في موضوع واحد يتبادر منه اتحاد الزمان اه (قوله ليندرج فيه تقابل التضاد) وانما كانت هذه
القيود موجبة للاندراج والتعميم لوقوعها في سياق معنى النفي اه (قوله اما وجوديان) أي لا يكون
السلب جزءا لاحدهما اه (قوله ولا في وقت يمكن اتصافه به فسلب وايجاب الخ) اعلم ان السواد
يقابل البياض تقابل التضاد باعتبار وجودهما في الخارج مقيسا الى موضوع واحد في زمان واحد فاذا
وجد أحدهما فيه امتنع وجود الآخر فيه مادام الاول موجودا فكل واحد من الضدين موجود في
الخارج وكذا المتقابلات بالتضايف كالابوة والبنوة يتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج مقيسا الى
موضوع واحد من جهة واحدة على قول من قال بوجود الاضافات في الجملة واما من قال بعدمها مطلقا
فالتقابل باعتبار اتصاف الموضوع بهما في الخارج والبصر أيضا موجود في الخارج وتقابله مع العمى
باعتبار ذلك الوجود فاحد المتقابلين موجود في الخارج واما الايجاب والسلب فهما أمران عقليان

متقابلان اذ لا يمكن اجتماعهما فى الصدق فمن أى الاقسام قلنا التقابل بين القضيتين المذكورتين متفرع على تقابل مبدأ محموليهما فهو راجع اليه فى الحقيقة وأما الموجبة والسالبة الكليتان فمقابلتان تقابل السلب والايجاب لانه أعم من التناقض وامتناع الارتفاع انما هو بين المتناقضين فقط وانما سميتا بالتضادين لشبههما اياهما فى امتناع الاجتماع فقط قال الشيخ فى الفصل السابع من المقالة الاولى فى الفن الثالث من منطق الشفاء ليس الكلى السالب يقابل الكلى الموجب مقابلة بالتناقض بل هو مقابل له من حيث هو سالب بعموله مقابلة أخرى فسمى هذه المقابلة تضادا اذ المتقابلان بما لا يجتمعان صدقا البتة ولكن قد يجتمعان كذبا كالاضداد فى أعيان الامور اه (قوله فان مثل تقابل السواد والصفرة يقع خارجا عنه مع صدق التعريف عليه) جعل بعضهم ذلك قسما خامسا وسماه بالتعاند اه (قوله يمكن تعقل أحدهما مع الذهول عن الآخر) تعاقب وبينهما غاية الخلاف الاضداد منها ما يصح عليه التعاقب كالسواد والبياض ومنها ما لا يصح فيه ذلك كالحركة من الوسط واليه فانه لا بد أن يتوسطها سكون فى المشهور اه (قوله السواد من حيث هو ضد البياض مضاف الخ) كل متقابلين من حيث هما متقابلان بذلك التقابل مندرجان تحت المضاف حتى المضايفان كالابوة والبنوة فانهما مع اندراجهما بذاتهما تحت المضاف يندرجان أيضا تحته بذلك الاعتبار اه (قوله قلنا المضاف تحت ماصدق عليه المقابل) فان قيل اذا كان المضاف تحت الذات التى صدق عليها مفهوم المقابل كان تحت مفهومه أيضا فيكون صادقا عليه وعلى غيره ولا شك ان هذا المفهوم فرد من افراد المضاف ويلزم المحذور قلنا مفهوم المقابل من حيث صدقه على افراده أعم من المضاف وهو من حيث هو هو مندرج تحت المضاف ولا يلزم من اندراج مفهوم تحت آخر وكونه فردا من افراده اندراج افراد ذلك المفهوم تحت الآخر فان الحيوان مندرج تحت الجنس ولا يندرج افراده تحته اه (قوله أى تحت الذى صدق عليها المقابل) ليس هنالك الا مفهوم المقابل وماصدق عليه من الامور الاربعة المخصوصة فان أريد بماصدق عليه واحد معين منها لم يصح القسمة اليها وان أريد مفهوم ماصدق عليه المقابل فهو فى حكم مفهومه فالجواب الحقيقى ما أوضحناه فى الحاشية الاولى ولعل مرادهم بما ذكروه هو ذلك الا ان العبارة قاصرة عنه اه (قوله فيكون المثلان هو هو لا مثلين) اللازم ان كل ما عرض لاحدهما من جهة المحل كان عارضا للآخر أيضا ومن الجائز أن يعرضه عارض لا من جهته فلا يلزم عروضه للآخر اه (قوله لا يصدقان ولا يكذبان معا) وذلك اذا اجتمع فيهما شرائط التناقض اه (قوله وأما المضافان فيكذبان لخلو المحل عنهما) وبعدم المحل أيضا وبعدم ادراجه فى خلو المحل اه (قوله فان بدل الحى يستلزم الخ) عند من لم يقل باحالة الاداة اه (قوله دل على ان التضاد الحقيقى لا يكون الخ) زعم بعضهم وقوع التضاد فى الاجناس فان الخير والشر جنسان لانواع كثيرة وهما متضادان وأجيب بان الخير هو حصول كمال الشئ والشر عبارة عن عدمه له فبينهما تقابل العدم والملكة وأيضا اذا تبين لما تحتهما فلا يكونان جنسين بل هما عارضان لماصدق عليه وزعم بعضهم أيضا ان الاندراج تحت جنس واحد ليس بشرط فان الشجاعة تضاد التهور مع اندراجهما تحت جنس الفضيلة والرذيلة وأجيب بان الفضيلة عارضة لماهية الشجاعة والرذيلة عارضة للتهور ولو سلم انهما نوعان لهما فلا نسلم انهما متضادان لان الكلام فى التضاد الحقيقى والشجاعة واسطة بين التهور والجبن فلا يوجد منتهى ... كذا فى شرح الملخص اه (قوله فلا يتصف الخ) [illegible] الخارجى وأما ايراد شبهة على من جعل زوال المانع داخلا فى [illegible] وجود [illegible]

[illegible] على عدمه فيه كان معدوما فيه فان أريد بوجود العلة التامة هذا المعنى فهو حق لا نزاع فيه وان أريد كونها موجودة [illegible] واحدة حقيقية فلا يجب صدق ذلك كليا اه (قوله ثم العلل الناقصة أربع صورية ومادية وفاعلية وغائية وذلك لان العلة الخ) المركب الحقيقي الصادر عن الفاعل المختار لا بد له من هذه الاربع واذا صدر عن الموجب يحتاج الى ثلاثة منها لسقوط العلة الغائية والبسيط الصادر من المختار يحتاج الى الفاعلية والغائية فقط والصادر عن الموجب يحتاج الى الفاعلية فقط اه (قوله وارتفاع الموانع فراجعة الى تتميم العلة) قال في شرح الملخص ان الشرائط وعدم الموانع داخلة في العلة المادية لامتناع قبول الشيء صورة شيء آخر بدون حصول شرائطه وارتفاع موانعه وأما الآلات والادوات فداخلة في العلة الفاعلية لامتناع تأثير الشيء في وجود غيره بدون ما يحتاج اليه من الآلات والادوات اه (قوله فيكون مستغنيا عن كل واحدة الخ) قيل لا استحالة في ذلك فان الاحتياج الى احداهما من حيث انها علة موجبة له والاستغناء عنها من حيث ان الاخرى علة موجبة له والمستحيل هو الاستغناء والاحتياج من جهة واحدة بل الصواب أن يقال يلزم استغناؤه عنهما معا فيلزم استغناء المعلول عن العلة اه (قوله على معنى ان السواد محل لتضاده الخ) الحاصل ان تضاد السواد له علة تامة يعتبر فيها السواد على انه محل له دون البياض اذ لا يعتبر هو فيها بكونه محلا له وبالعكس من ذلك حال علة تضاد البياض فيكون العلتان متغايرتين قطعا وفي كون التضاد من الموجودات العينية نظر اه (قوله فلا يعرض لها الحاجة بالقياس الى غيرها) لانها اذا كانت من حيث هي هي محتاجة الى تلك العلة المعينة فلا ينفك عنها الاحتياج اليها فلا يقع بدونها ولا يعرض لها الحاجة بالقياس الى غيرها اه (قوله فلا تتعدد آثاره) أي يجوز أن يكون المركب علة مستقلة لآثار مختلفة كالآثار الصادرة عن كل من العناصر الاربعة كالبرودة والرطوبة الصادرين عن الماء الذي هو مركب من الهيولى والصورة الجسمية والصورة النوعية اه (قوله هو مبدأ العقل الخ) بسبب الاعتبارات والجهات التي فيه (قوله فهذان المفهومان ان دخلا) لا يجوز أن يكون كل واحد منهما نفسه والا لكان له ذاتان مختلفتان فان كان أحدهما نفسه والآخر جزأه يلزم التركيب وحده وان كان أحدهما جزأ والآخر خارجا عنه يلزم التركيب والتسلسل معا وان كانا معا جزأين يلزم التركيب فقط وان كانا معا عارضين يلزم التسلسل فقط هذه هي الاقسام العقلية اه (قوله ان تعددت الآلات والقوابل) مثال تعدد الآلات النفس الناطقة التي تصدر عنها آثارها بتوسط آلاتها ومثال تعدد القوابل العقل الفعال الذي يفيض الصور والاعراض على المواد العنصرية اه (قوله أحدهما أمر اضافي يعرض لذات العلة) فان العقل اذا لاحظ الشيء مقيسا الى معلوله أدرك لهما اضافتين أعني المصدرية والصادرية فهما أمران اضافيان يعرضان لهما في العقل متأخران عنهما هناك ولا وجود لهما في الخارج أصلا الا ذات المصدر أعني العلة وذات الصادر أعني المعلول وليس كون الاول مصدرا والثاني صادرا من الامور المتحققة في الاعيان اذ ليس في الخارج اه (قوله والثاني كون العلة بحيث يجب عنها المعلول وهو متقدم بالذات) فان قيل كون العلة بحيث يجب عنها المعلول أيضا مفهوم اضافي متأخر عن ذاتي العلة والمعلول فكيف يكون أمرا حقيقيا متقدما على المعلول قلنا لا شك ان للعلة خصوصية باعتبارها يصدر عنها معلولها المعين ولا يكون لها تلك الخصوصية مع غيره مثلا اذا فرضنا ان الماء يصدر عنه البرودة فلا بد وان يكون له خصوصية معها الا لكون تلك الخصوصية هي المصدر فتكون موجودة قطعا واذا عرفت هذا فنقول هم أرادوا بالمصدرية وبكون العلة بحيث يجب

الاشكال وضيق العبارة عما هو المقصود في هذا المقام فاذا عبر عنه بعبارات مختلفة قربما اتضح المرام
واندفع الاشتباه اللفظي الذي يتبادر اليه الاوهام اه (قوله وبهذا يعلم الجواب عن الوجه الثاني) ان
قلت الشارح قد أجاب عن المناقضة والمعارضة جميعا واجتهد في تصحيح قاعدة الحكماء بما لا مزيد عليه
وقد ساعده بتوضيح ماذكره بعض الافاضل في تحقيقه فما الخلاص عن هذا المضيق قلت ربما يمنع ماذكر
من حديث الخصوصية وان احتجوا فيه الى دعوى الضرورة والصواب ان تلك القاعدة انما تتم ان
لو كان المبدأ تعالى موجبا وأما اذا كان مختارا كما هو الحق فيصدر عنه بحسب تعلقات ارادته ماشاء ولا
يلزم محذور أصلا اه (قوله فان القابل من حيث هو قابل الخ) فان القابل وحده لا يكون علة تامة
اذ لا بد من فاعل بخلاف الفاعل اذ ربما يكون علة تامة ولا يحتاج المعلول الى قابل لقيامه بذاته فنسبة
الفاعل الى المفعول جاز أن يكون بالوجوب ويستحيل ذلك في نسبة القابل الى المقبول وأما ان تلك النسبة
لا يلزم أن يكون بالوجوب فلا يصير بالمقصود وهكذا حققه بعض العلماء المتأخرين ولا يظن ان المراد ان
الفاعل مع صفة الفاعلية يستلزم المفعول وان القابل أيضا كذلك اه (قوله قيل نسبة القابل الى
المقبول بالامكان العام تفريعه على ما علله به غير واضح فان الاستلزام من جهة اذا لم ينافي عدمه من جهة
أخرى جاز أن تكون نسبة القابل الى المقبول بالامكان الخاص ونسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ولا
منافاة والظاهر انه منع للمقدمة القائلة بان نسبة القابل الى المقبول بالامكان الخاص أي لا نسلم ذلك
بل بالامكان العام ولا ينافي الوجوب وترتيب البحث يقتضي تقديمه وانما أخر لانه جعل تبعا لما هو
العمدة في الجواب فكانه قيل ولدفع المنافاة وتقويته قيل نسبة القابل الخ اه (قوله يدل بالاشتراك
والتشابه) المراد من الاشتراك ما يتناول الحقيقة والمجاز أيضا وبالتشابه ما يتناول التواطؤ والتشكيك
اه (قوله بعضها بالاشتمال الخ) اما الظرفية في الزمن والمكان وأما الاشتمال فظاهر في كون
الخاص في العام وكون الكل في الجزء ككون السرير في القطع الخشبية من الاضافة اذ بينهما نسبة واضافة
محضة باعتبار وجوده فيها بالقوة وأما الكون في الخصب والراحة عن الاشتمال والكون في الحركة من
الاضافة ولك أن تتكلف خلاف ذلك اه (قوله ولا كجزء منه) يجوز بذلك عن مثل كون الطويلة وأما
الجزء الحقيقي فقد خرج بعدم جواز الانتقال فانه يجوز انتقاله بخلاف ما يشبه الجزء فان السوادية
والطويلة متحدتان وجودا فلا يتصور المفارقة بينهما فان قلت مفارقة الكل عن الجزء والخاص عن العام
مما لا يجوز فلا يخرج كونهما عن تعريف الكون في الموضوع أجيب بانهما لا يندرجان تحت قوله الكون
في شيء اذ لا يفهمان منه الا بقرينة فلا حاجة الى اخراجهما بقيد وتحصيله ان الكون في شيء يطلق
اطلاقا ظاهرا شائعا على كون الشيء في زمنه أو مكانه وكون الجزء وما يشبهه في كله فيجب الاحتراز عنهما
واذا تأملت تحقق عندك ان ماذكره تعريف الكون في المحل فيتناول كون الصورة في الهيولى أيضا
وينقسم اليهما باعتبار استغناء الحال عن الحال وعدم استغنائه عنه اه (قوله وتحقيقها ان الاضافة
هيئة) هذا تحقيق للرسم المذكور وتفصيل لمفهومه لانه حد للاضافة اذ لا حد للاجناس العالية ولا
رسم لها تاما على ما هو المشهور اه (قوله كالتعمم والتقمص) لا يراد بهما المعنى المصدري بل الهيئة
التابعة له اه (قوله لا يكون ماهيتها ولا لوازمها الخ) هذا انما يتم في الاعراض المتعددة الاشخاص
وأما في العرض المنحصر نوعه في شخصه فلا اه (قوله لان الموضوع والمبهم لا يكون من حيث هو مبهم
الخ) لا يلزم من عدم اوله الموضوع المبهم من حيث هو مبهم تشخص ما هو حال فيه بناء على انتفاء

فيه ... تعيين ولا عدمه فلا بد من ابطال الاحتياج الى القسمين الاخيرين ليثبت الاحتياج الى القسم الاول وماذكره لا يفي بذلك والاولى أن يقال ان الحال اذا لم يتشخص بنفسه لم يفد تشخص ماهو حال فيه اه (قوله وهذا بخلاف الجسم) هذا الكلام دفع لما يتوهم من ان نسبة الاعراض الى المحال كنسبة الاجسام الى الاحياز فلما جاز للاجسام الانتقال في الاحياز فليجز للاعراض من الانتقال في المحال ولما لم يجز ذلك في الاعراض فليكن الحال كذلك في الاجسام فاجاب بالفرق فان العرض لما احتاج في تشخصه الى محله المعين فلو فارقه انعدم تشخصه فينعدم هو في نفسه وأما الجسم فيحتاج في تحيزه المخصوص الى جزء معين فاذا فارقه لم يبق ذلك التحيز موجودا ولا يستلزم ذلك انتفاء الجسم في نفسه فانه ليس بجزء منه ولا لازما له نعم يلزمه مطلق التحيز المحتاج الى حيز ما لا الى حيز معين اه (قوله اذ ليس جعل أحدهما قائما بالآخر أولى من العكس) اذ كل منهما تابع لذلك الغير الذي هو الجوهر في التحيز اه (قوله فيكون جعله قائما بالآخر أولى من العكس) الحاصل انه يجوز أن يكون أحد العرضين تابعا للجوهر في التحيز والآخر تابعا للاول في ذلك فيكون هذا الثاني بحيث لا يمكن تبعيته للجوهر في التحيز بدون توسط الاول وتبعيته له في ذلك اه (قوله أي موجب بالذات) وجه الترديد في هذه الاقسام ان العلة اما ذات العرض أو غيره فذلك الغير اما مختار واما موجب والموجب اما وجودي أو عدمي ولا يتصور هذا التقسيم في المختار كما لا يخفى فانحصرت في الاربعة اه (قوله ولا يزول العرض عن المحل لمؤثر موجب عدمي الخ) انما جاز أن يكون المؤثر عدميا لان الكلام في المعلول العدمي اه (قوله فيكون اما المؤثر وجودي) هذا مشكل فان هذا التقدير يشعر بان الجوهر له ضد وانما يأتي ذلك اذا اكتفى في تحقق التضاد بالمحل كما ذهب اليه طائفة ولا يشترط فيه الموضوع كما هو المشهور اه (قوله وغير قار الذات كالحركة والصوت) فان العرض الغير القار الذات هو في نفسه متجدد ومتصرم وربما كان بقاء العرض القار مشروطا بتجدد شئ منه كدورة من الحركة مثلا فاذا خرج الى الوجود وانصرم انتفى شرط بقائه فيزول بزوال شرطه اه (قوله فانه يجوز أن يكون العدم المتجدد أثرا الخ) وأما العدم المستمر الازلي فلا يستند الى الفاعل المختار لما عرفت من ان أثر الفاعل المختار لا يكون الا حادثا اه (قوله وقد تمسك النظام) لا يبعد أن يقال هذا اشارة الى بعض دليل الاشعري اجمالا بعد تفصيل المناقضات اه (قوله وفيه نظر) الى قوله ولو صح ذلك لقيل بمنع اجتماع العرضين في محل واحد يمكن أن يقال ليس مقصوده اثبات المطلوب بالقياس الفقهي ليتوجه عليه ماذكرتم بل التشبيه على ان استحالة حلول العرض الواحد في محلين عند العقل كاستحالة حلول الجسم الواحد في مكانين فان العقل كما يحكم بان الحاصل في هذا المكان في هذا الآن غير الحاصل فيه في مكان آخر وانه لا يمكن أن يكون اياه كذلك يحكم بان الحال في هذا الآن في هذا المحل غير الحال فيه في محل آخر وانه لا يمكن أن يكون اياه فيتضح بهذا التشبيه الاستحالة المطلوبة ولا يجري هذا التشبيه في الاجتماع في الاعراض فان العقل لا يحكم باستحالة الاجتماع في الاعراض والسر في ذلك ان تشخص الجسم وتعينه ... من امكان شغله في مكانين اذ لو جاز في نفس الامر حصوله في آن واحد في مكانين لجاز العقل أن يلاحظه كذلك فيمكنه فرض تعدده قطعا فلا يكون شخصا وهكذا الحال في العرض الشخصي بالقياس الى محلين واشتركا في الحكم المتفرع عليه ولما كان الجسم ذا حجم ممتد في الجهات مالئ للمكان فلو اجتمع معه فيه غيره لزم تداخل الاحجام فذلك مستحيل فلا يتعدى الحكم الى الاعراض التي لا حجم لها وأما الكميات

المتشابهة الحالة في الحال المتباينة والتزام ذلك سفسطة اه (قوله ان الاضافات كالجوار والقرب) فالجواب أن القرب القائم باحدهما غاير بالشخص لما قام بالآخر وان اتحدا نوعا اه (قوله وقدماء الفلاسفة قالوا بقيام العرض الواحد بمحل منقسم) هذا مما لا نزاع فيه اذا كان ذلك العرض قابلا للانقسام على حسب انقسام المحل فيكون المجموع حالا في المجموع ولا يلزم أن يكون أجزاء العرض أيضا بالفعل ليخرج عن المبحث كما لا يلزم من انفصال المسافة الى أجزاء بالفعل كون الحركة أيضا كذلك ثم حلول العرض الذي لا يقبل الانقسام في محل منقسم مختلف فيه فقد جوزه بعض الحكماء كما في الامثلة المذكورة وغيرها كالاطراف على تفصيل فيها والظاهر ان تجويز قيام العرض الواحد بمحلين لم يرد به جواز قيام العرض الغير المنقسم بالمحل المنقسم بل كل منهما مسئلة برأسها وبهذا استدل قدماء الحكماء بالاضافات المتفقة بالحقيقة والتخصيص بالقدماء منهم يؤيد ذلك أيضا اه (قوله ويجب انعدام التأليف) لم لا يجوز أن يقوم تأليف واحد بمجموع الثلاثة والآخر بالاثنين وبازالة الثالث عنهما انعدم التأليف الاول دون الثاني ولا يلزم محذور اه (قوله فبدأ بالكمية لانها أعم وجودا من الكيفية) فان العدد من أنواع الكمية يعم الماديات والمجردات والجواهر والاعراض والمجموع المركب من الواجب والممكن بل أي موجود فرض اذا ضم الى غيره فانه يعرض لهما العدد وليس للكيفية عموم بهذه المثابة اه (قوله وهو المنفصل ويسمى العدد) وقال في شرح الملخص والدليل على انحصار الكم المنفصل في العدد ان المنفصل مركب من المتفرقات والمتفرقات من المفردات والمفردات آحاد والواحد اما أن يؤخذ من حيث انه واحد فقط أو يؤخذ من حيث انه انسان أو حجر مثلا فان أخذ من حيث انه واحد فقط لم يكن الحاصل من اجتماع أمثاله الا العدد وان أخذ من حيث انه انسان أو حجر فانه لا يمكن اعتبار كون الاناس الحاصلة من اجتماع الانسان الواحد واعتبار كون الاحجار الحاصلة من اجتماع الحجر الواحد كميات منفصلة الا عند اعتبار كونها معدودة بالآحاد التي فيها فهي انما تكون كميات منفصلة بالحقيقة لكونها معدودة بالآحاد التي فيها فاذا الكم المنفصل بالذات ليس الا العدد وما عداه انما يعد كما منفصلا بواسطة عروض العدد له اه (قوله أو الى أجزاء تشترك في حد واحد الخ) ومعنى الاشتراك في الحد الواحد أن يكون ذلك الحد مبدأ لاحدهما ومنتهى للآخر اه (قوله بهو الجسم التعليمي والثخين قال في شرح الملخص اعلم ان الجسم التعليمي أتم المقادير ويسمى ثخينا لانه حشو ما بين السطوح وعمقا اذا اعتبر النزول لانه ثخن نازل من فوق وسمكا اذا اعتبر الصعود فانه ثخن صاعد من أسفل ومن هذا يعلم انه لا يسمى بالثخين اذ معناه ذو الثخن وقد عرفه بحشو ما بين السطوح وهو نفس الجسم التعليمي فلو أطلق عليه الثخين لكان الجسم التعليمي ذا جسم تعليمي وتوجيهه في الكتاب أن يحمل الحشو على المعنى المصدري أعني التوسط فيكون الجسم التعليمي ذا توسط بين السطوح اه (قوله والبعد الآخذ من ظهر ذوات الاربع الى أسفله) والصواب ان طول ذوات الاربع هو الامتداد الآخذ من رأسها الى ذنبها كما صرح به في كتب القوم وهو المستعمل في العرف العام اه (قوله والعرض والبعد الخ) والعرض مجرور معطوف على الطول لان العمق هو البعد المقاطع الطول والعرض معا وقد وقع تفاسير الطول فاصلة بين المعطوف والمعطوف عليه ولو أجرى على ظاهره لا تنقض تعريف العمق بالعرض كما لا يخفى لان العرض يكون أيضا عمقا لكونه بعدا مقاطعا للطول اه (قوله واذا فرض ابتداء أو انه أطول الخ) أو انه آخذ من رأس الانسان الى قدميه اه (قوله فانه كم متصل بالعرض لقيامه بالحركة المنطبقة على المسافة بجعل

... الكم بالذات بل لما هو كم بالعرض لكونه محلا للكم بالذات كما ذكره هنا على سبيل التنظير والتشبيه ازالة للاستبعاد عن كون الكم بالذات كما بالعرض أو لاستيفاء أحوال الزمان في الكمية بالعرض اه (قوله فانه حينئذ تكون الاجزاء المنقسمة الخ) اذ ليس فيه على هذا التقدير سوى الاجزاء التي هي الجواهر الفردة المنضمة بعضها الى بعض اه (قوله هو السطح وهو جزء من المنضم بعضها الى بعض في الجهات الثلاث) فالسطح والخط جوهران مركبان من الجواهر الفردة وكذلك النقطة عبارة عن الفردة فيكون الخط مركبا من النقاط والسطح من الخطوط والجسم من السطوح فليس هنالك الا الجسم وأجزاؤه فثبت أنه لا مقدار هو كم متصل في ذاته وعرض حال في الجسم ولما كان هذا مبنيا على تركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزأ أغنانا في نفي السطوح والخطوط عما لا يتوقف على ذلك اه (قوله فلا يلزم من حلول السطح في الجسم انقسام السطح) تحقيقه أن الحال في المنقسم من حيث ذاته وطبيعته القابلة للانقسام يكون منقسما بانقسامه وأما الحال في المنقسم لا من حيث هو منقسم بل من حيثية أخرى هو باعتبارها غير منقسم فلا يكون منقسما مثلا الخط منقسم في الطول والانحناء العارض له من حيث ذاته أيضا منقسم وأما النقطة فلا يعرض الخط من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث الانتهاء والانقطاع وهو بهذا الاعتبار غير منقسم فلا يلزم انقسامها وكذا الحال في السطح فان اللون العارض له في ذاته ينقسم بانقسامه وأما الخط فلا يعرضه بالذات الا من حيث انتهاؤه وانقطاعه في أحد امتداديه وهو بهذا الاعتبار لا ينقسم في ذلك الامتداد فلا يلزم انقسام الخط الا في الامتداد الثاني وقس على ذلك حال السطح مع الجسم اه (قوله وان كان السطح حالا في شيء من الاجزاء وان وجد السطح بتمامه في بعض الاجزاء فقط كان عرضا في الحقيقة لذلك البعض لا للجسم وقد فرضناه عارضا له اه (قوله واعلم ان هذا الجواب مبني على ان الجسم مركب من أجزاء لا تتجزأ) تقييده الاجزاء بالمفروضة يدفع هذا الابتناء ويقتضي جريان الجواب على المذهبين اه (قوله ومع هذا القائل أن يقول) الجواب عن ذلك ما ذكرناه من انه لا يلزم أن لا يكون السطح عارضا للجسم في الحقيقة بل لبعض اجزائه وهو خلاف المفروض والصواب في رد ذلك الجواب أن يقال لا نسلم ان السطح اذا لم يكن حالا فيه فان المجموع من حيث هو هو قد يكون محلا له ولا يلزم من ذلك حلوله في شيء من أجزائه أو لا ترى ان الوحدة قد تقوم بالامر المنقسم مع امتناع انقسامها ولا يتصور ذلك الا بحلولها في المجموع من حيث هو مجموع فكما جاز أن يعرض في العقل الوحدة الممتنعة عن الانقسام عند محلا منقسما فيه وأن يعتبر العقل عروضها بمجموع ذلك المنقسم من حيث هو ولا يعتبر عروضها لشيء من أجزائه بل لا يكون عارضا له أصلا جاز ذلك أيضا في عروض الاعيان بعضها لبعض فان نسبة العارض في العقل الى أجزاء المعروض فيه كنسبة العارض في الخارج الى أجزاء المعروض فيه ولا تنفعك المناقشة في هذا التشبيه لانه سند للمنع لا في شيء من الاجزاء المفروضة للجسم لم يكن حالا اه (قوله أعني الجسم التعليمي دال على ان الجسم التعليمي عرض قائم) ظاهر هذا الكلام يدل على ان هذه الامور اعراض لا جواهر لا على انها أمور موجودة يناسب ذلك ما وجد في بعض النسخ من قوله الثالث في عرضية هذه الكميات وذلك أن تقرر الدليل الاول على وجه يدل على وجود الجسم التعليمي كما هو المشهور اه (قوله فلا يكون الجسم التعليمي جوهرا بل عرضا قائما بالجسم الطبيعي) اذ لو كان جوهرا لكان نفس الجسم أو جزأه فكان يلزم أن لا يبقى على حقيقته المعينة وان أردت أن تجعله دليلا على كونه موجودا قلت هذا المتغير المتبدل ليس أمرا معدوما اذ لا يتصور ذلك فيه فتعين

التخلخل والتكاثف أولا على سبيلهما وأما الخط والسطح فلم يذكر فيهما الامايدل على كونهما غير مقومين للجسم فلا يكونان جوهرين اه (قوله ثم قال المصنف وأجيب عن الاول) أراد بالاول ماذكره فى اثبات وجود الجسم التعليمى أو عرضيته أولا اه (قوله لان الشكل هيئة ما أحاط به حد واحد أو حدود) ان أراد ان الشكل هيئة تعرض للجسم بسبب احاطة حدود عرضية له وان تلك الحدود عارضة لمقداره هو عرض موجود فى الجسم فتلك الهيئة لا تتغير الا بتغير الحدود التى لا تتغير الا بتغير المقدار ولا نسلم ان الجسم له شكل بهذا المعنى فكيف لا وثبوت الشكل بهذا المعنى يتوقف على ثبوت المقادير العرضية والكلام الآن فى اثباتها وان أراد بالشكل ما يعقل عروضه للجسم تبعا لاوضاع أجزائه بحسب انضمامها فى الجهات فيكفى فى تغيره تغير تلك الاوضاع ولا حاجة الى حدود مقادير عرضية فيكون الجواب مستقيما وحيث كان المصنف فى مقام المنع يكفيه احتمال التركيب من الاجزاء ولا يبطل كلامه الا باثبات كون الجسم الذى يتوارد المقادير والاشكال المختلفة عليه متصلا فى حد ذاته ليس له مفاصل وأجزاء بالفعل وذلك يتوقف على شيئين أحدهما نفى الجزء الذى لا يتجزأ ليثبت ان فى الاجسام جسما متصلا فى حد ذاته وهو الجسم المفرد وثانيهما ان الجسم الذى ورد عليه المقادير من الاجسام المفردة والقوم وان أمكنهم اثبات الاول فلا سبيل لهم الى الثانى لاحتمال ماذهب اليه ذومقراطيس فى الاجسام البسيطة الطباع فماذكره الشارح فى هذا الموضع من نفى الاجزاء فى المثال الذى لا يعلم حاله بعيد عن الصواب اه (قوله وأجيب عن الثانى بمنع المقدمات) أراد بالثانى ماذكره ثانيا مما يدل على أحوال المقادير الثلاثة اه (قوله وللجسم الطبيعى بالعرض الخ) لا نزاع فى ان الجسم الطبيعى متناه وأما ان له جسما تعليميا وان هناك سطحا عارضا بواسطة التناهى فممنوع اه (قوله فلا يلزم أن يكون للزمان زمان آخر) توضيحه ان القبلية والبعدية اللتين لا يجتمع القبل فيهما مع البعد تعرضان لاجزاء الزمان أولا وبالذات ولما عداها بتوسطها يشهد بذلك انه اذا حكم بتقدم واقعة على أخرى يتوجه عند العقل أن يقال لم كانت متقدمة عليها فلو أجيب بانها كانت مع خلافة فلان والاخرى مع خلافة زيد وخلافة فلان متقدمة على خلافة زيد توجه أيضا السؤال واذا قيل لان خلافة فلان كانت أمس وخلافة زيد اليوم انقطع السؤال المذكور اه (قوله امكان قطع مسافة معينة) أى هناك أمر ممتد يتسع لقطع تلك المسافة المعينة بتلك السرعة المعينة المخصوصة كأنه قالب له منطبق هو عليه فلو زادت السرعة قطعت مسافة أكثر ولو نقصت قطعت أقل واذا كانت السرعة على ذلك الحد المفروض من أى متحرك كان كان المقطوع بها فى ذلك الامر الممتد هو مقدار تلك المسافة أولا يرى ان الحركة الثانية لما فرضت موافقة للاولى فى السرعة المعينة والابتداء والانتهاء قطعت مقدار تلك المسافة وليبان ذلك فرضت الحركة الثانية على هذه الحالة والمذكور فى شرح الملخص ان ذلك لبيان قبول المساواة وان الحركتين لما تساوتا فى السرعة والابتداء والانتهاء كان بين أخذ كل واحدة منهما وتركها امكان يتسع لقطع تلك المسافة المعينة على ذلك المقدار من السرعة مساو للامكان الآخر والظاهر ان الامكان فيهما واحد فلا يوصف بالمساواة الا مقيسا الى الحركتين اه (قوله وبين أخذ الحركة السريعة ابتداءه الخ) اى فرضت موافقة للاولى فى السرعة والوقوف مع تأخرها عنها فى الابتداء وانما كان امكانها أقل دلو ساوى امكان الاولى أو زاد عليه لساوت المسافة المساوية أو زادتها على ان كونه أقل ظاهر لمشهود زيادة لا يحتاج وكذا الحال لو فرضت مخالفة للاولى فى الوقوف فقط فان امكانها يكون أقل من امكان الاولى ومساو جزأ منه اه (قوله فيكون هذا الامكان أمرا موجودا مقداريا) لانطباقه على مسافة متصلة اه (قوله

وأو

وأجيب عن الأول بان هذه الامكانات الخ) تحريره انكم ان أردتم ان تلك الامكانات قابلة للمساواة والتفاوت فى الخارج فممنوع وان أردتم قبولها اياهما ذهنا أوفى الجملة فمسلم ولا يجدى دليلا اه (قوله وأجيب عن الثانى) بان القبلية أيضا من الامور العقلية التى لا وجود لها فى الخارج كالاقبلية ولا استحالة فى ارتفاع النقيضين بحسب الوجود الخارجى اه (قوله فثبت ان كل حادث مسبوق) سواء فرض هناك تلك الحركة أولا فان فرضها وسيلة الى العلم بحال ذلك الموجود ولا مدخل له فى وجوده قطعا اه (قوله فوجود القبلية هذه زيادة توضيح متعلق بالاستدلال اه (قوله فان الزمان هو الذى يلحقه الخ) ههنا صرح بان الزمان معروض القبليات والبعديات المذكورتين وان أشعر كلامه السابق بانه نفس القبليات والبعديات المتجددة اه (قوله والقبلية والبعدية الخ) هذا الكلام لا مدخل له فى الاستدلال بل هو بعينه ماذكره عقيبه من السؤال والجواب الا انه استدل ههنا على انهما عقليان لا توجدان فى الاعيان ولم يتعرض الى ان ذلك لا يقتضى وجود معروضهما فى الخارج وتعرض له هناك وترك الاستدلال اعتمادا على ما سبق اه (قوله لكن ثبوتهما فى العقل لشئ دال) وان أراد ان ثبوتهما فى العقل لشئ يدل على وجود معروضهما معه عقلا فمسلم ولم يجد يه نفعا وان أراد به انه يدل على وجوده معه فى الخارج فممنوع وهذا هو الذى أشار اليه بقوله ولقائل أن يقول اه (قوله قيل لو اتصف عدم الحادث بالقبلية) الظاهر ان هذا السؤال وما قبله منعان على مقدمات الدليل فالاولى تقديمه عليه بان يقال لا نسلم ان عدم الحادث متصف بالقبلية وسنده امتناع اتصاف الاعدام بالصفات الثبوتية أى التى ليس السلب جزأ من مفهومها ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان اتصافه بها يقتضى وجود معروضها بالذات معه فى الخارج اه (قوله قيل ان أجزاء الزمان بعضها قبل بعض) هذا السؤال نقض اجمالى ويمكن توجيهه بتخلف الحكم عن الدليل فى صورة النقض وبان صحة الدليل بجميع مقدماته يستلزم محالا وهو تسلسل الازمنة الى غير النهاية اه (قوله أجيب بان ماهية الزمان الخ) يعنى انها اتصال التقضى والتجدد بين أجزاء الحركة فان الحركة تنقسم الى أجزاء يتقدم بعضها على بعض باعتبار تقدم أجزاء المسافة بعضها على بعض لكن عروض التقدم بهذا الاعتبار لا يقتضى امتناع اجتماعهما معا كما فى أجزاء المسافة فلها أعنى لاجزاء الحركة تقدم وتأخر باعتبار آخر يقتضى امتناع الاجتماع أعنى كونها منقضية متجددة فاتصال ذلك التقضى والتجدد أعنى عدم الاستقرار هو ماهية الزمان اه (قوله قيل القول بمعية الزمان للحركة الخ) كانه معارضة لدليل الزمان تقريرها ان ماذكرتم ان دل على وجوده لكن معنا ماينافيه لان الزمان لو كان موجودا لكان مع الحركة فيلزم أن يكون للزمان زمان آخر اه (قوله لكان عدمه بعد وجوده الخ) هذا اذا كان عدمه طارئا على وجوده وان انعكس الحال كان وجوده بعد عدمه بعدية لا تتحقق الا مع الزمان الى آخر الدليل والحاصل انه لو كان قابلا للعدم فاما أن يكون قبل وجوده أو بعد وجوده وكلاهما يستلزمان وجوده حال عدمه وملخص الجواب ان المحال انما يلزم من التعاقب بين وجوده وعدمه لا من استحالته فى عدمه فلا يلزم امتناعه هذا اذا أريد امتناعه بالذات واما ان أريد امتناعه فى الجملة ولو بالغير فلا يتوجه عليه ماذكر ودعوى الامتناع بالذات بعيدة جدا اذ لا يتصور امتناع العدم بالذات الا فى الواجب واعلم ان ماذكره فى الاستدلال لا يدل على كونه جوهرا مجردا الا أن يقال وما لا يكون جوهرا اولا يكون مجردا فانه لا يمتنع عدمه ودعوى ذلك اذا أريد الامتناع بالغير لا يطابق قواعد الحكماء اه (قوله فانه قياس فى الشكل الثانى) على ان الاحاطة فى الموضعين ليست بمعنى واحد (قوله لان الحركة المستقيمة تنقطع الخ) وان قيل المتحرك الى المركز فلا تنقطع الحركة أجيب بانه لا بد بين حركتى

لا يكون مقصده الذي هو السواد حاصلا في زمان حركته وربما انتفت حركته فلم يصل اليه والفرق ان مقصد المتحرك في الكيف مقصود التحصيل بالحركة فيجب أن لا يكون موجودا حال الحركة والالزم تحصيل الحاصل وان تمت ولم تنقطع لمانع أدت اليه وأما المتحرك في الاين فانما يقصد بحركته حصوله في المكان لا تحصيله في نفسه فلا بد أن يكون موجودا حال الحركة لاستحالة طلب الحصول في المعدوم وفيه بحث فان القائل بان المكان هو السطح يلزمه أن لا يكون المكان موجودا حال الحركة فان المتحرك في الهواء اذا انتهى حركته حصل في سطح منه لم يكن موجودا حال حركته فان الهواء متصل في نفسه لا سطح موجودا في جوفه فاذا اخرقه المتحرك بجسمه حصل هنالك سطح محيط به فان قيل ان الشارح لم يدع ان مقصد المتحرك بالحركة الاينية موجود حال الحركة بل قال انه موجود وهو أعم من أن يكون موجودا حال الحركة أو حال انقطاعها فلا يرد عليه ما ذكرتموه قلنا فالتقييد بالاينية لغو في الكلام لا حاجة اليه اذ سائر الحركات تشاركها في ذلك وكون الحركة منقطعة قبل المقصود لا يقدح في المطلوب فان الاينية اذا انقطعت كان المتحرك بها في مكان حال انقطاعها والكيفية اذا انقطعت كان المتحرك بها متكيفا بكيفية في تلك الحالة وهما مقصدان أيضا اه (قوله والحال فيه الخ) وأيضا الجسم منسوب الى المكان بلفظة في على معنى انه ظرف له حقيقة وهذا المعنى لا يتحقق في جزء الجسم وما هو حال فيه اه (قوله والبعد الخ) المكان اما السطح المذكور أو الخلاء الموجود أو الموهوم وذلك لان الجسم ذو حجم ممتد في الجهات الثلاث وهو بتمامه داخل في مكانه الحقيقي لا يزيد عليه ولا ينقص عنه فلا يجوز أن يكون المكان أمرا غير منقسم أو منقسما في جهة واحدة فقط اذ لا يتصور ذلك فيه قطعا فاما أن ينقسم في جهتين دون الثالث واما أن ينقسم في الجهات كلها والاول لا يكون جوهرا لامتناعه لما دل على نفي الجزء الذي لا يتجزأ بل عرضا هو السطح ولا يكون قائما بالتمكن بل بما يحيط به على وجه يلاصقه بتمامه ملاعليه لا زائدا ولا ناقصا والثاني أعني ما ينقسم في الجهات باسرها لا يخلو اما أن يكون موهوما أو موجودا وحينئذ لا يكون ماديا بل مجردا ممتدا في الجهات على نحو امتداد المتمكن فيه بحيث ينطبق امتداداته على امتداداته اه (قوله اما عندي كما هو الخ) لا يخفى عليك انه بعد ما ثبت ان المكان موجود ولا يحتاج الى ابطال مذهب المتكلمين ههنا (قوله الثاني من الوجوه الدالة على نفي الخلاء) اعلم ان هذا الوجه انما يدل على انتفاء الخلاء على مذهب القائلين بانه بعد موهوم وقد فسروه بكون الجسمين بحيث لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما وهو الفراغ الموهوم الذي من شأنه ان يشغله الجسم واذا شغله كان ملاء واذا لم يشغله كان خلاء وأما على مذهب القائلين بكونه بعدا مجردا موجودا فان جوز خلوه عن الشاغل المنطبق توجه عليه ذلك والا فلا والحاصل ان هذا الوجه انما يجري في المكان الخالي عن الشاغل أو الذي يجوز خلوه عنه اه (قوله فيها أرق) كالهواء مثلا وكما كانت أغلظ كالماء مثلا اه (قوله يقبل الزيادة والنقصان باعتبار العرض) فاتفاوت في بعد ما بين الاجسام بالزيادة والنقصان معناه انه لو كان هنالك بعد موجود ممتد فيما بينها لكان متفاوتا اه (قوله لا يستلزم التداخل والاتحاد الخ) ان استدل النافي بلزوم الاتحاد وصيرورة الاثنين واحدا في نفس الامر فالجواب متوجه وان ادعى لزوم التداخل والاتحاد في الوضع فلا يمكن منعه بل الجواب ان المحال تداخل الابعاد المادية بعضها في بعض وهو المستلزم لجواز تداخل العالم في حيز خردلة وأما تداخل المادي في البعد المجرد فلا اه (قوله لا يقتضي تعينا ولا حاجة) ... ان ...

بخالف [illegible]ى فى الماهية فلا يلزم من استغنائه عن المحل استغناء المادى عنه اه (قوله فلم يلزم أن لاشتراك الاجسام) مرجعه الى اختلافها فى الماهية اه (قوله تنتهى الى جسم ليس له حيز وله وضع) يعنى ان كل جسم فى حد ذاته بحيث يقبل الاشارة الحسية و يختص ببعض الجهات وهذا المعنى يستحيل انفكاكه عنه وأما كونه فى حيز ومكان فانما يلزم اذا لم يكن حاويا لكل ماعداه اه (قوله أكبر من السطح المحيط) وذلك لما تبين من ان الدائرة أوسع الاشكال المسطحة وان الكرة أوسع الاشكال المجسمة بمعنى ان محيطهما اذا ساوى محيط غيرهما كان مساحتهما أكبر من مساحة ذلك الغير فالشمعة المكعبة اذا جعلت كرة وهى باقية بذاتها المشخصة كانت مساحتها فى الحالتين واحدة فكان السطح المستدير المحيط بها أصغر من مجموع السطوح المحيط بالمكعبة اذ لو يتساوى بها كان ما فى داخله أكبر مما أحاط به تلك السطوح واذا كان هو أصغر من ذلك المجموع كان سطح الحاوى المماس له أعنى المكان أصغر من السطح المماس لذلك المجموع وحاصل الجواب ان الشمعة باقية بذاتها المعينة دون عوارضها المبدلة مع بقاء الشخص بعينها فجاز اختلاف المكان وان كانت المساحة واحدة فى حالتى التكعب والكرية اه (قوله ولقائل أن يقول الرفع لا يحصل الا بالحركة الخ) وتوضيح هذا المنع انه اذا فرض زوال الانطباق على أى وجه يمكن أن يتصور كانت العالية مرتفعة عن المسافلة فما بينهما اما أن يكون منقسما فى جهة الارتفاع أولا والثانى محال والا لم يكن فاصلا فتعين الاول فتكون مسافة متجزئة لا يمكن قطعها الا بالحركة فى زمان فظهر ان الارتفاع لا يكون دفعيا اه (قوله أولا تكون مختصة وهى الاستعدادات) أقول هذا القسم مرسل اذ حاصله ان الكيفية اذا لم تكن محسوسة باحدى الحواس الظاهرة ولم تكن مختصة بذوات الانفس ولا بالكميات فهى منحصرة فى الاستعدادات اما نحو القبول أو اللاقبول ولا دليل عليه نعم تمسك فى ذلك بالاستقراء كما أشار اليه بقوله الاستقراء دل الخ اه (قوله بالانفعال الذى هو المزاج) قال الامام أما الرطوبة واليبوسة ففى كونهما تابعتين للمزاج شخصا أو نوعا كلام لاحتمال أن يقال فيهما ذلك وان يقال ليستا تابعتين له أصلا بل كل واحدة منهما قائمة بالبسائط لا بالمركبات ولا يتأتى هذا الاحتمال فى الحرارة والبرودة لانا نجد فى المعاجين حرارة و برودة فوق ما كانت حاصلة فى مفرداتها اه (قوله انما يحدث منها انفعال فى الحواس المذكور) فى المتن ان الحواس ينفعل عنها أولا قال فى شرح الملخص انما اعتبر الاولية احترازا عن الاشكال والحركات فان الحواس تنفعل منها انفعالا ثانيا لا أولا ولعل الشارح انما ترك هذا القيد بناء على انهم عدوا من المحسوسات اه (قوله الخفة والثقل) وصرح بذلك الرئيس فى كتاب المقولات من منطق الشفاء مع انه قال فى فصل الاسطقسات من الشفاء ان الخفة والثقل مما لا يحس بهما احساسا أوليا او يوافقه ما اراده الشارح فى وجه تسمية الكيفيات الاربع أعنى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة بالكيفيات الاول من كونها ملموسة أولا وبالذات بخلاف البواقى فانها ملموسة بتوسطها وأيضا لو اعتبر يلزم خروج الالوان عن المحسوسات اذ لا يحس بها الا بتوسط الاضواء والجواب عن هذا بان الضوء شرط وجود اللون فى نفسه لا شرط احساسه بعيد جدا ولعلك تقول فما بالهم عدوا الخفة والثقل والالوان من الكيفيات المحسوسة مع انها ليست مدركة للحواس أولا وجعلوا الاشكال مندرجة فى الكيفيات المختصة بالكميات المقابلة للكيفيات المحسوسة مع تعلق الاحساس بها ثانيا كما ترى فيما ذكروه فى توجيه قيد الاولية فنقول لا يبعد ان يقال الاحساس المتعلق باللون غير الاحساس المتعلق بالضوء وان كان الاول مشروطا بالثانى

ماقيل في الاعراض الاولية من انها تنافي الواسطة في العروض دون الواسطة في الثبوت وماذكروه من ان الاحساس باللون مشروط بالاحساس بالضوء فلا ينافي ماقررناه ولو قيل ان اللون لايحس به أولا لم يرد به نفي ذلك المعنى بل أريد ان الاحساس بالضوء مقدم بالذات على الاحساس باللون وهكذا حال الخفة بالقياس الى الحرارة مثلا الا ان التقدم ههنا بالزمان لابالذات وأما الاشكال والسطوح فانها محسوسة بتوسط الالوان على معنى ان الاحساس الذي يتعلق باللون يتعلق هو بعينه بالشكل لا ارتباط مخصوص بينهما فهو محسوس ثانيا و بالعرض على قياس ماذكروه في الاعراض الثانية يرشدك الى التصديق بماذكرناه وان اللون والخفة بهما انكشاف وانجلاء عند الحس لا يتصور مثله في الاشكال وما في حكمها من الحركات وغيرها وعلى هذا يندفع الاشكال بحذافيره فان كل مايتعلق به احساس في ذاته سواء كان مشروطا باحساس آخر أولم يكن وسواء تأخر عن احساس آخر بالزمان أولا فهو من المحسوسات وكل مايتعلق به احساس متعلق لشئ آخر فليس هو منها بل ذلك الآخر منها واعلم ان كلام الشارح ولانها تكون ملموسة أولا وبالذات ينافي ماذكرناه سواء حمل على ان المراد بالذات هو مايقابل بالعرض أو المتقدم الذاتي فعليك بالتأمل الصادق والتكلان على التوفيق اه (قوله عند الاحساس بها) فالمحسوسات متبوعة لانفعال الحواس وتابعة لانفعال المواد فكانت منسوبة اليه اه (قوله كيفيات أول هذه الاربع يسمى أوائل الملموسات) كان الملموسات تسمى أوائل المحسوسات اه (قوله غنية عن التعريف بالحدود والرسوم الخ) فالجزئيات مدركة بالحواس ولا مدخل في ذلك للحد والرسم وأما كلياتها كماهية الحرارة والبرودة فالاحساسات بجزئياتها كافية في ادراك الماهيتين بحذف المشخصات ولاحاجة الى تعريف أصلا كيف وأي تعريف يورد هنالك كان في افادة التصور متأخرا عن تلك الاحساسات كما لايخفى على من تأمل وانصف اه (قوله تفعل الصورة) أي الصورة النوعية وقوله في المادة أي في مادة المجاور وقوله والحرارة تختص بتفريق المختلفات هذا اذا أثرت الحرارة في الجسم المركب من الاجسام المختلفة لطافة وكثافة وربما أثرت في الجسم البسيط كالماء فافادت تفريق المتماثلات وجمع المختلفات اه (قوله والاشبه ان الحرارة الغريزية مغايرة للحرارة النارية) انما قال الاشبه لان الحرارة النارية انما تعدم الحياة اذا لم تنكسر سورتها بالامتزاج والقائلون بان الحرارة الغريزية هي حرارة الجزء الناري هم الاطباء قالوا الكيفيات تتغير عن صرافتها وتنكسر سورتها وتستقر على حالة متوسطة متشابهة وأما الفلاسفة فذهبوا الى انخلاع كيفيات البسائط وحصول كيفية واحدة متوسطة متشابهة فليس في بدن الحي من الاجسام المركبة حرارة نارية بل فيه حرارة أخرى مخالفة للنارية في الحقيقة كما ذكر اه (قوله كحرارة الشمس مغايرة) فان حرارة الشمس تؤذي عين الاعشى بخلاف حرارة النار فتكونان متغايرتين اه (قوله ومنع بان البرودة) أي ابطل هذا القول اه (قوله هي البلة الجارية على ظاهر الجسم) قال الامام من الاجسام ماهو رطب الجوهر كالماء فان صورته النوعية تقتضي كيفية الرطوبة في مادته ومبتل وهو الذي جرى على ظاهره ذلك الجوهر والتصق به أو نفذ في جوفه أيضا ولم يفده لينا وذلك الجوهر ينسد يسمى بلة ومنتقع وهو الذي نفذ في اعماقه ذلك الجوهر وأفاده لينا والرطوبة تطلق على البلة الجارية على سطوح الاجسام وهي بهذا المعنى جوهر وتطلق على الكيفية الشبيهة بجوهر الماء والكلام فيها بمعنى الكيفية بمعنى البلة اللهم الا أن يقال ان البلة على تلك الكيفية ولا نزاع في الالفاظ الا ان المشهور هو في الاستعمال ماذكرناه وقوله الجارية

عن كيفية تقتضي سهولة الالتصاق والانفصال فلا يكون الهواء رطبا ومنهم من قال هي عبارة عن الكيفية المقتضية لسهولة قبول الاشكال وتركها فيكون الهواء رطبا بل أرطب من الماء اه (قوله لا يقال لو كانت الخ) هذا السؤال انما يتوجه اذا فسرت الرطوبة بالكيفية المقتضية للالتصاق حتى يلزم ان ما كان ألصق وأشد التصاقا كان أرطب أما اذا فسرت بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق يلزم ان ما كان أسهل التصاقا كان أرطب والعسل ليس أسهل التصاقا من الماء بل هو أشد منه التصاقا والفرق ظاهر اه (قوله كيفيتان انفعاليتان) الانفعال في هاتين الكيفيتين أظهر من الفعل كما ان الفعل في الحرارة والبرودة أظهر من الانفعال وان كانت الكل فاعلة ومنفعلة ليحدث منها المزاج اه (قوله ويسمي المتكلمون الخفة والثقل الخ) فعلى هذا لا يكون الميل الطبيعي نفس المدافعة الصاعدة والهابطة بل ما هو مبدأ لهما وما ذكر من ان الجسم في مكانه الطبيعي لا يوجد فيه الميل انما يتم في الميل بمعنى المدافعة اذ لا استحالة أن يكون فيه هناك قوة بحيث لو كان هو خارجا عنه لحركته اليه و ينتفي عنها ذلك لانتفاء شرط هو كونه خارجا عن مكانه الطبيعي ولا يلزم هرب ولا طلب بخلاف المدافعة فانها اما هرب واما طلب سواء ترتب عليها حركة أو لا اللهم الا أن يقال لا نعني بما يوجب المدافعة الا ما يكون مبدأ لها فو ربما بحيث يمتنع تخلفها عنه فيتم الاستدلال في المقامين على امتناع الميل في الجسم حال كونه في حيزه الطبيعي سواء فسر بنفس المدافعة أو بما يوجبها ويلزم أيضا امتناع اجتماع الميلين الى جهتين على التفسيرين كما أشار الشارح اليه فيما بعد اه (قوله وقد يكون طبيعيا بأن يكون منبعثا) الميل ان فسر بنفس المدافعة كانت النفس بارادتها والطبيعة مبدأ لها وهذا ظاهر لان المدافعة محسوسة ولا بد لها من مبدا هو النفس أو الطبيعة وان فسر بما يوجب المدافعة فكون النفس والطبيعة مبدأ لشيء يقتضي المدافعة ووجود هذا المتوسط فيه خفاء وأما الميل القسري فالظاهر ان القاسر فيه يسخر الطبيعة ويجعلها بحيث توجب المدافعة المخصوصة لا انها تقتضيها ابتداء لبقائها مع انعدام القاسر اه (قوله الى جهة غير جهة الميل) واعلم انهم يستدلون بهذا على وجود الميل المعنى الثاني وهو علة المدافعة فيقولون ان الحجر الكبير والصغير المرميين الى فوق بقوة واحدة في مسافة واحدة يختلفان سرعة و بطأ فلا بد هناك من عائق مما نع يختلف حاله قوة وضعفا ولا مانع يتصور هناك الا المدافعة الى خلاف تلك الجهة أو ما يقتضيها لكن وجود المدافعة الى خلاف تلك الجهة مع الحركة فيها محال فتعين وجود المقتضي وهو المطلوب ويتوجه عليه ان المعاوق هو الطبيعة فلا حاجة الى أمر يتوسط بينها و بين المدافعة على ان حصر المعاوق في المدافعة وما يوجبها ممنوع لجواز أن يكون مقتضي السكون معاوقا اه (قوله الميل هو العلة القريبة للمدافعة) من فسر الميل بهذا يتوجه عليه ما ذكره ومن جوز أن يكون ايجاب الميل للمدافعة مشروطا بشرط يتخلف عنه أحيانا لم يتوجه عليه ذلك ثم قوله وانما يكون حركة الجسم الكبير الخ هو الجواب عن الاستدلال على الاجتماع والوجود أيضا كما أوضحناه في الحاشية الاولى اه (قوله لان العقلاء ببداهة عقولهم) وذلك يتوقف على ادراكهما وما يتوقف عليه البديهي أولى بأن يكون بديهيا وفيه ان المقصود تصور الحقيقة والتفرقة لا تتوقف على ذلك بل على التصور بوجه ما وهكذا حال الاستقراء والحق ما تقدم من ان الاحساس بالجزئيات كاف في ادراك ماهيات المحسوسات وأقوى في ذلك مما يمكن أن يذكر لها من النفر يقات عند المتأمل المنصف اه (قوله الى أن يبقى الحل) قال في شرح الملخص ثم يطبخ المرداسنج في ماء طبخ فيه القلي ويصفى غاية التصفية حتى صار كانه الدمعة ثم يخلط به بعد أن الماءان فيه عقد الخل الشفاف من المرداسنج و يبيض في غاية البياض كاللبن الرائب

يحتمل أن يكون الاول والاشد اتى جميع الحالات ويختلف في مراتب فعلانه وانكشافه على الحس على حسب مراتب الضوء فلا يحدث من ذلك ماذكره الفهم الا أن يجعل الاختلاف في حقائق الالوان أيضا معلوما بالحدس اه (قوله اذا كانت صرفة الخ) من الناس من توهم في السواد الشديد اجتماع السوادين فجوز اجتماع المثلين وفي السواد الضعيف اجتماع سواد و بياض معا في محل واحد اه (قوله قلنا لانسلم ان الضوء مخصر) اذ لو كانت الاضواء منحدرة لرأيناها في وسط المسافة كذلك بل الاضواء تحدث في مقابلة المقابل دفعة اه (قوله بمقتضى طباعها) اذ ليس هناك ارادة ولا قسر اه (قوله أكثر ستر الماتحته) في العبارة أدنى مسامحة نشأت من حمل عبارة المتن على خلاف ما أريد بها فان سترا هنالك مصدر المجهول أي أكثر مستورية فتوهمه مصدر المعلوم فقدر بعده لما تحته اه (قوله لا يكون ساترا) اشتغال الحس ببعض مدركاته يضعف ادراكه لما وراءه على حسب ذلك الضوء حتى اذا قوى الاشتغال بالتوسط امتنع الاحساس بما وراءه ألا يرى ان الزجاج كلما كان لونه أشد كان ستره لما تحته أقوى وهكذا الحال في تفاوت الغلظ فعلى هذا يلزم من كون الضوء جسما محسوسا ستره لما تحته على تفاوت شدته وضعفه اللهم الا أن يقال ان الضوء لا يمنع نفوذ الشعاع فلا يكون ساترا اه (قوله منها ماهو ضوء) أول الضوء اما ذاتي واما مستفاد من مضيء والثاني اما أول وهو الحاصل الخ اه (قوله تقرير الدخل) الظاهر ان تقرير الدخل هكذا لو تكيف الهواء بالضوء لوجب أن يحس بالهواء مضيا كما يحس بالجدار حال تكيفه بالضوء والتالي باطل فكذا المقدم وحينئذ بطل ما ذكروه من ان الظل ضوء يحصل في الجسم من مقابلة الهواء المتكيف بالضوء وتقرير الجواب ان الهواء لونه ضعيف وضوء ضعيف فلذلك لم يحس به بخلاف الجدار فان لونه ليس بضعيف وضوءه الحاصل من مقابلة الشمس قوي والحدة محال اه (قوله والحروف كيفيات الخ) عبارة الرئيس في حد الحروف هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع اه (قوله عن بعض آخر يشاركه في الحدة والثقل) هذا هو المراد وان كان عبارة المتن تقتضي أن التميز في الحدة والثقل اه (قوله اما الطول والقصر) الطول والقصر في الصوت باعتبار الوقت الواقع هو فيه فيدرك فيه امتداد بحسب أجزائه الواقعة في أجزاء ذلك الوقت فتلك الاجزاء مسموعة وذلك الامتداد موهوم وأما الملاءمة والتذاذ النفس بالصوت فمن الوجدانيات وان أريد بها كونه بحيث يتلذذ به كانت موهومة والحدة والثقل وان كانا مسموعين لكن لا يتميز بأحدهما صوت عن صوت آخر يشاركه فيه اه (قوله ولانهما من الكميات) لا يقال فلا حاجة الى الاحتراز لعدم الاندراج في الكيفيات لانا نقول المراد بالكيفية ههنا الهيئة كما أشار اليه الشارح رحمه الله اه (قوله لا الكيفية نفسها) وذلك لان الالفاظ مركبة من الحروف على ماهو المشهور فلو لم تكن الحروف عبارة عن الصوت المتكيف بالكيفية المخصوصة لم تكن الالفاظ أصواتا اه (قوله اي مصوتة) صوت الرجل وصات بمعنى واحد اه (قوله واي مصمتة) صمت وأصمت بمعنى واحد) والمصمتة على صيغة الفاعل بمعنى الصامتة وتسمى بالصوامت أيضا اه (قوله تموج الهواء بقرع أو بقلع) وذلك لان دوي الصوت مستمر باستمرار تموج الهواء الخارج عن الحلق والآلات الصناعية كالكور قال الامام الدوران لا يفيد الا الظن عليه المدار للدائر والمسئلة علمية على ان الدوران ممنوع فان الهواء اذا تموج باليد لم يحصل هناك صوت وما ذكروه لا يدل الا على عدم الصوت في بعض صور عدم التموج وذلك لا يقتضي عدمه في جميع صور عدم التموج فلا دوران لا وجودا ولا عدما كذا في شرح الملخص اه (قوله بل انما يحدث الصوت) يعني ان التموج داخل في الهواء الذي

في

العناصر ... فيه فإن سلم القول بالمزاج وتركب المواليد من العناصر فإن الحرارة في الرطوبة
الغريزية إنما يفضي إلى إفنائها لو امتنع ورود الغذاء على البدن عوض ما يتحلل منه وامتناع ورود
الغذاء على البدن بمقدار ما يتحلل منه ممنوع لأنه يجوز أن يرد الغذاء على البدن بمقدار ما يتحلل منه
وحينئذ كلما فني شيء من الرطوبة يرد الغذاء على البدن عوض ما فني فلا يلزم فناء الرطوبة بالكلية ولا
خراب البدن وكذا الوجه الثالث ممنوع فإنا لا نسلم أن دوام الحياة مع دوام الاحتراق غير معقول وإنما
يكون غير معقول لو كان اعتدال المزاج شرطا للحياة وهو ممنوع فإن اعتدال المزاج ليس شرطا لمطلق
الحياة بل الحياة بنوعه باعتبار الفاعل المختار وأيضا فإن من الحيوانات ما يعيش في النار ويلذها كالحيوان
المسمى بسمندر فلا يبعد أن يجعل الله تعالى بدن الكافر بحيث يتألم بالنار ولا يفنى ولا يحترق ولا يموت
بالنار قال ((الخامس في العفو والشفاعة لأصحاب الكبائر أما الأول فلقوله تعالى وهو الذي يقبل
التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات وقوله تعالى أو يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير والإجماع
على أنه عفو وهو إنما يتحقق بترك العقاب المستحق والمعتزلة منعوا العذاب على الصغائر قبل التوبة
والكبائر بعدها فالعفو هو الكبائر قبلها وقوله تعالى إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء أي قبل التوبة وإلا لم يبق الفرق ولا التعليق بالمشيئة على رأيهم وقوله تعالى وإن ربك
لذو مغفرة للناس على ظلمهم وأمثال ذلك كثيرة وأما الثاني فلأنه تعالى أمر النبي بالاستغفار لذنوب
المؤمنين وقال واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وصاحب الكبيرة مؤمن لما مر فيستغفر له صيانة
لعصمته وهو المعني بالشفاعة لا المرضاة لقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى وقوله صلى الله عليه
وسلم شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي احتجوا بقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا وقوله
تعالى وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع وقوله تعالى من قبل أن يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة
وقوله تعالى وما للظالمين من أنصار وأجيب بأنها غير عامة في الأعيان ولا في الأزمان وإن ثبت عمومها فـ...
مخصوصة بما ذكرناه)) أقول المبحث الخامس في العفو عن أصحاب الكبائر والشفاعة لهم أما الأول
وهو العفو أي إسقاط العذاب المستحق فلوجوه ثلاثة الأول قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده
ويعفو عن السيئات وقوله تعالى أو يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير والإجماع على أن الله تعالى
عفو والعفو إنما هو بترك العقاب المستحق والمعتزلة منعوا العذاب على الصغائر قبل التوبة وعلى
الكبائر بعد التوبة فإن ترك العقاب على الصغيرة قبل التوبة وعلى الكبيرة بعدها واجب عند المعتزلة
فالعفو هو الكبائر قبل التوبة فإنه لا معنى للعفو إلا إسقاط العقاب على الكبيرة قبل التوبة الثاني
قوله تعالى إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء أي ما دون الشرك فيتناول الكبائر
والصغائر والمراد قبل التوبة لوجهين أحدهما أنه لو لم يكن المراد قبل التوبة لم يوجد الفرق بين
الشرك وما دونه واللازم باطل فوجب ثبوت الفرق بيان الملازمة أنه بعد التوبة لا فرق بين الشرك وما
دونه في غفرانهما الثاني أنه لو لم يكن المراد قبل التوبة لم يبق التعليق بالمشيئة على رأي المعتزلة واللازم
باطل لأنه تعالى علق الغفران بالمشيئة بيان الملازمة أنه لو لم يكن المراد قبل التوبة بل بعدها لم يوجد
التعليق بالمشيئة لأن الغفران بعد التوبة واجب عندهم والواجب لا يجوز تعليقه بالمشيئة لأن الواجب
يجب فعله شاء أو لم يشأ الثالث قوله تعالى وإن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وكلمة على للحال يقال رأيت
الأمير على أكله أي حال أكله فإذا كان كذلك فالآية تقتضي حصول المغفرة حال اشتغال العبد بالظلم
فهو دليل على حصول المغفرة قبل التوبة والأدلة على ذلك كثيرة منها قوله تعالى قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم
لا تقنطوا من رحمة الله وقوله تعالى فقلت استغفروا ربكم إنه كان غفارا وأما الثاني أي الشفاعة فلما صح

الكبيرة قبل التوبة بحيث الله تعالى شفاعته عليه الصلاة والسلام بحسب الانتفاع عليه السلام لقوله ولسوف يعطيك ربك فترضى فثبت ان شفاعة نبينا صلى الله عليه وسلم مقبولة في حق صاحب الكبيرة قبل التوبة ولقوله عليه الصلاة والسلام شفاعتي لاهل الكبائر من أمتي فانه يدل على ان شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم حاصلة لاهل الكبائر سواء كان قبل التوبة أو بعدها والمعتزلة احتجوا على ان شفاعة النبي عليه الصلاة والسلام لا أثر لها في اسقاط العذاب بآيات منها قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيأ دلت الآية على انه لا تجزي نفس عن نفس شيأ على سبيل العموم فان النكرة في سياق النفي تفيد العموم وتأثير شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم في اسقاط العذاب مناف لمقتضى الآية فلا يثبت التأثير ومنها قوله تعالى وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع نفى الله تعالى الشفيع للظالمين على سبيل العموم والعصاة ظالمون فلا يكون لهم شفيع أصلا فلا تثبت شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم في حق العصاة ومنها قوله تعالى من قبل أن يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة فدلت الآية على سبيل الظهور على نفي الشفاعة على الاطلاق فيلزم نفي شفاعة النبي عليه الصلاة والسلام في حق العصاة ومنها قوله تعالى وما للظالمين من أنصار والشفيع من الانصار فلا يكون للظالمين شفيع والعصاة ظالمون فلا يكون لهم شفيع وأجيب عن هذه الآيات بانها غير عامة في الاعيان ولا في الازمان فلا تتناول محل النزاع ولئن سلم انها عامة في الاعيان والازمان حتى تكون متناولة لمحل النزاع فهي مخصصة بما ذكرنا من الآيات الدالة على ثبوت شفاعة النبي عليه الصلاة والسلام في حق العصاة فتأول الآيات بتخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة ❁ قال (السادس في اثبات عذاب القبر يدل عليه قوله تعالى في آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب وفي قوم نوح أغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب وقوله حكاية عن أهل النار ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين وذلك دليل على ان في القبر حياة وموتا آخر احتج المخالف بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى وقوله تعالى وما أنت بمسمع من في القبور وأجيب عن الاول بان معناه ان نعيم الجنة لا ينقطع بالموت كما ينقطع نعيم الدنيا به لا وحدة الموت فان الله تعالى أحيى كثيرا من الناس في زمن موسى وعيسى عليهم الصلاة والسلام وأماتهم ثانيا وعن الثاني ان عدم اسماعه لا يستلزم عدم ادراك المدفون) أقول المبحث السادس في اثبات عذاب القبر والمراد بعذاب القبر عذاب بعد الموت وقبل البعث يدل عليه قوله تعالى في آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب وهذا ظاهر في التعذيب بعد الموت وقبل البعث وقوله تعالى في حق قوم نوح أغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب وادخال النار عقيب الاغراق قبل البعث فان الادخال في النار بعد البعث لا يكون عقيب الاغراق وقوله تعالى حكاية عن الكفار الذين هم أهل النار قالوا ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين وذلك دليل على ان في القبر حياة أخرى وموتا آخر أي بعد الموت وقبل البعث حياة أخرى وموت آخر لانه لو لم يكن بعد الموت وقبل البعث حياة أخرى وموت آخر لم يكن الاحياء مرتين والاماتة مرتين احتج المخالف أي المنكر لعذاب القبر بقوله تعالى في صفة أهل الجنة لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى فانه يدل على ان أهل الجنة لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى فلو كان في القبر حياة أخرى وموت آخر لذاقوا مرتين فيكون منافيا لما دلت عليه الآية بصريحها وقوله تعالى وما أنت بمسمع من في القبور يدل على انه لا يمكن اسماع من في القبور فلو كان المدفون في القبر حيا لامكن اسماعه فيكون منافيا للآية وأجيب عن الاول بان معناه ان نعيم الجنة لا ينقطع بالموت كما ينقطع نعيم الدنيا به لا وحدة الموت فان الله تعالى أحيى كثيرا من

الكتب وأحوال الجنة والنار والاصل فيها انها أمور ممكنة أخبر الصادق عن وقوعها فيكون حقا) أقول المبحث السابع في سائر السمعيات من الصراط والميزان وتطاير الكتب وانطاق الجوارح وأحوال الجنة والنار والاصل في اثباتها انها أمور ممكنة في أنفسها والله تعالى عالم بالكل قادر عليه وأخبر الصادق عن وقوعها فيكون حقا مفيدا للعلم بوجودها ﴿ قال (الثامن في الاسماء الشرعية الايمان في اللغة التصديق وفي الشرع عبارة عن تصديق الرسول بكل ما علم مجيئه به ضرورة عندنا وعن كلمتي الشهادة عند الكرامية وعن امتثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات عند المعتزلة وعن مجموع ذلك عند أكثر السلف والذي يدل على خروج العمل عن مفهومه عطفه عليه في قوله تعالى والذين آمنوا وعملوا الصالحات وقوله تعالى والذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وأما قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم فمعناه ايمانكم بالصلاة الى بيت المقدس وأيضا فحمله على الصلاة وحدها يكون على طريق المجاز وقوله صلى الله عليه وسلم الايمان بضع وسبعون شعبة أفضلها قول لا اله الا الله وأدناها اماطة الاذى عن الطريق فمعناه شعب الايمان لان اماطة الاذى غير داخلة فيه وفاقا) أقول المبحث الثامن في الاسماء الشرعية لا خلاف في ان الايمان لغة التصديق وفي الشرع اختلفوا فيه فذهب الشيخ أبو الحسن الاشعري والقاضي أبو بكر والاستاذ أبو اسحق وأكثر الائمة من أهل السنة الى ان الايمان عبارة عن التصديق القلبي للرسول عليه الصلاة والسلام بكل ما علم مجيئه به بالضرورة والايمان في الشرع عبارة عن كلمتي الشهادة عند الكرامية وعن امتثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات عند المعتزلة وهو قريب مما نقل ان المعتزلة جعلوا الايمان اسما للتصديق بالله وبرسوله عليه الصلاة والسلام وبالكف عن المعاصي والايمان في الشرع عبارة عن مجموع ذلك أي عن تصديق الرسول بكل ما علم مجيئه به بالضرورة كالصلوات الخمس ووجوب الصوم والزكاة وحرمة الخمر والزنا وعن كلمتي الشهادة وعن امتثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات عند أكثر السلف فانهم قالوا الايمان عبارة عن التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان قال المصنف والذي يدل على خروج العمل عن مفهوم الايمان في الشرع عطف العمل على الايمان في نحو قوله تعالى والذين آمنوا وعملوا الصالحات فان العطف يدل على مغايرة المعطوف للمعطوف عليه فان قيل العمل جزء لمفهوم الايمان والجزء مغاير للكل فلا يلزم من عطف العمل على الايمان خروج العمل عن مفهوم الايمان أجيب بانه لو لم يكن العمل خارجا عن الايمان يلزم تكرار بلا فائدة وأيضا قوله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم يدل على خروج العمل عن مفهوم الايمان من وجهين أحدهما عطف قوله ولم يلبسوا ايمانهم بظلم على قوله الذين آمنوا لان العمل لو كان داخلا في الايمان لزم التكرار بلا فائدة لانه لو كان العمل داخلا في الايمان لكان الظلم منفيا عن الايمان فيكون ذكر قوله ولم يلبسوا ايمانهم بظلم بعده ضائعا لانه حينئذ يكون تكرارا بلا فائدة وثانيهما ان العمل لو كان جزأ من مفهوم الايمان لكان الايمان منافيا للظلم ضرورة تحقق المنافاة بين الكل ونقيض الجزء واذا كان الظلم منافيا للايمان يمتنع لبس الايمان بالظلم ضرورة امتناع الجمع بين المتنافيين واذا كان لبس الايمان بالظلم ممتنعا لا يصح اسناد نفي اللبس اليهم لان الممتنع نفيه لذاته فلا يصح اسناده الى الغير ولا يمدح الانسان بما ليس باختياره وقد مدحهم الله تعالى بقوله ولم يلبسوا ايمانهم بظلم قوله وأما قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم الى آخر المبحث اشارة الى جواب الدليلين للقائلين بان الايمان في الشرع ليس عبارة عن التصديق المخصوص فقط تقرير الدليل الاول انه لو لم يكن العمل من مفهوم الايمان لما صح اطلاق الايمان على العمل واللازم باطل أما الملازمة فلانه لو لم يكن العمل من مفهوم الايمان لم يكن العمل نفس مدلول الايمان ولا جزء

عن المفسرين فإنه أطلق الإيمان على الصلاة وهي العمل تقرير الجواب أنا لا نسلم أنه أطلق الإيمان على الصلاة بل معناه وما كان الله ليضيع إيمانكم بالصلاة إلى بيت المقدس ثم إطلاق الإيمان على العمل وأيضا هذا الدليل مقلوب بأن يقال لو كان العمل جزء مفهوم الإيمان لم يصح إطلاق الإيمان على بعضه الخ لا يقال لا نسلم أنه لو كان العمل جزء مفهوم الإيمان لم يصح إطلاقه عليه فإنه يصح إطلاق اسم الكل على الجزء بطريق المجاز لأنا نقول حمل الإيمان على الصلاة حينئذ بطريق المجاز والأصل عدمه تقرير الدليل الثاني أنه ليس الإيمان في الشرع عبارة عن التصديق المخصوص فقط لأنه لو كان الإيمان في الشرع عبارة عن التصديق المخصوص فقط لم يكن الإيمان بضعا وسبعين شعبة أعلاها لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق لأنا نعلم بالضرورة أن التصديق المخصوص فقط لم يكن كذلك واللازم باطل لقوله عليه الصلاة والسلام الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق تقرير الجواب أن معنى الحديث شعب الإيمان هي بضع وسبعون شعبة لا أن الإيمان نفسه بضع وسبعون شعبة لأنه لو كان الإيمان نفسه بضعا وسبعين شعبة لكان إماطة الأذى عن الطريق داخلة فيه وليس كذلك فإن إماطة الأذى عن الطريق غير داخلة في الإيمان بالاتفاق ق قال (الباب الثالث في الإمامة وفيه مباحث الأول في وجوب نصب الإمام أوجبه الإمامية والإسماعيلية على الله والمعتزلة والزيدية علينا عقلا وأصحابنا سمعا ولم توجبه الخوارج مطلقا لنا مقامان بيان وجوبه علينا سمعا وعدم وجوبه على الله تعالى أما الأول فلأن نصب الإمام لدفع ضرر لا يندفع إلا به لأن البلاد إذا خلت عن رئيس قاهر يأمر بالطاعات وينهى عن المعاصي ويدرأ بأس الظلمة عن المستضعفين استحوذ عليهم الشيطان وشاع فيهم الفسوق والعصيان وشاع الهرج والمرج ودفع الضرر عن النفس بقدر الإمكان واجب بإجماع الأنبياء وإطباق العقلاء وإنه لو حصل مفاسد أصادر عنه لسكن الناس عن طاعته فيزداد الفساد أو يستولي عليهم فيظلمهم أو يحتاج لدفع المعارض ويقويه إلى جند ومال فيعسر عليهم فلما ... الإمام على وجوبه مكثور ... ورد الخبر الكثير لا حل ... وأما الثاني فلأنه لا يجب عليه شيء بل هو الموجب لكل شيء) أقول لما فرغ من الباب الثاني شرع في الباب الثالث في الإمامة وذكر فيه خمسة مباحث الأول في وجوب نصب الإمام الثاني في صفات الأئمة الثالث فيما يحصل به الإمامة الرابع في إقامة الدليل على أن الإمام الحق بعد الرسول عليه الصلاة والسلام أبو بكر رضي الله عنه الخامس في فضل الصحابة رحمهم الله المبحث الأول في وجوب نصب الإمام الإمامة عبارة عن خلافة شخص من الأشخاص للرسول عليه الصلاة والسلام في إقامة القوانين الشرعية وحفظ حوزة الملة على وجه يجب اتباعه على كافة الأمة وقد اختلف الأمة في وجوب نصب الإمام فأوجب الإمامية والإسماعيلية نصب الإمام على الله تعالى وأوجب المعتزلة والزيدية نصب الإمام علينا عقلا وأوجب أصحابنا نصب الإمام علينا سمعا ولم توجب الخوارج نصب الإمام مطلقا لا على الله تعالى ولا علينا لا سمعا ولا عقلا لنا مقامان بيان وجوب نصب الإمام علينا سمعا وبيان عدم وجوبه على الله تعالى أما الأول أي بيان وجوبه علينا سمعا فلأن نصب الإمام لدفع ضرر لا يندفع إلا بنصب الإمام وكل ما هو دفع ضرر لا يندفع إلا به فهو واجب فنصب الإمام واجب أما الصغرى فلأنا نعلم بالضرورة أن الناس إذا كان لهم رئيس قاهر يخافون بطشه ويرجون ثوابه كانوا إلى الصلاح أقرب وعن الفساد أبعد وإذا لم يكن لهم ذلك الرئيس فإن البلاد إذا خلت عن رئيس قاهر يأمر بالطاعات وينهى عن المعاصي ويدرأ بأس الظلمة عن المستضعفين استحوذ عليهم الشيطان وظهر وشاع فيهم الفسوق والعصيان وشاع الهرج والمرج ...

الواجب الاية فهو ... فقيل صغرى هذا الدليل عقلية من باب الحسن والقبح وكبراه لو فرض عقلا من الصغرى ... ان يعتمد فيه على قوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الامر منكم فان قيل في نصب الامام مفاسد أيضا اذ ربما استنكف الناس عن طاعته فيزداد الفساد أو ربما يستولي على الناس فيظلمهم أو ربما يحتاج لدفع المعارض وتقوية رياسته الى مزيد مال فيغصب من الناس مالهم قلنا الاحتمالات التي ذكرتم وان كانت جائزة لكنها احتمالات مرجوحة مكثورة فان هذه الاحتمالات الحاصلة من نصب الامام اذا قوبلت مفاسدها المترتبة عليها بالمفاسد الحاصلة من عدم نصب الامام تكون مرجوحة قليلة وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير وأما الثاني أي بيان عدم وجوبه على الله تعالى فلما بينا انه لا يجب على الله شيء بل هو الموجب لكل شيء واذا تبين المقامان ثبت المطلوب وهو ان نصب الامام واجب علينا سمعا لا على الله ﴿ قال (احتجت الامامية بانه لطف لانه اذا كان امام كان حال المكلف الى قبول الطاعات والاحتراز عن المعاصي أقرب مما اذا لم يوجد واللطف على الله واجب قياسا على التمكين والجواب بعد تسليم المقدمات الباطلة ان اللطف الذي ذكرتموه انما يحصل بوجود امام قاهر يرجى ثوابه ويخشى عذابه وأنتم لا توجبونه كيف ولم يتمكن من عهد النبوة الى أيامنا امام على امام وصفتموه) أقول احتجت الامامية على ان نصب الامام واجب على الله تعالى بان نصب الامام لطف وكل ما هو لطف واجب على الله أما أن نصب الامام لطف فلانه اذا كان للناس امام كان حال المكلف الى قبول الطاعات والاحتراز عن المعاصي أقرب مما اذا لم يوجد امام فان العقلاء يعلمون بالضرورة انه اذا كان لهم رئيس يمنعهم عن التغالب والتهاوش ويزجرهم عن المعاصي ويحثهم على الطاعات كانوا الى الصلاح أقرب ومن الفساد أبعد وأما ان اللطف على الله تعالى واجب فلان اللطف جار مجرى التمكين وازالة المفسدة فيكون واجبا قياسا على التمكين والجامع كون كل من التمكين واللطف ازالة لعذر المكلف فان الله تعالى كلف العبد بالطاعات والاجتناب عن المعاصي وعلم انه لا يقدم على ذلك الا اذا نصب له اماما فان لم ينصب له اماما كان للمكلف أن يقول انك ما أردت حصول الطاعات مني لانك ما نصبت لي اماما كما يمكن أن يقول ما أردت فعل الخير مني لانك ما مكنتني من فعله فكما ان التمكين يجب لازاحة هذا العذر يجب اللطف أيضا والجواب انا لا نسلم ان نصب الامام لطف وانه انما يكون لطفا اذا كان نصب الامام خاليا عن شوائب المفسدة وهو ممنوع لاحتمال أن يكون في نصب الامام مفسدة خفية استأثر الله تعالى بعلمها ولئن سلم ان نصب الامام لطف ولكن لا نسلم ان اللطف واجب على الله تعالى ولا نسلم ان التمكين واجب على الله تعالى لما قد بينا انه لا يجب على الله شيء بل هو الموجب لكل شيء وبعد تسليم هذه المقدمات الباطلة فان اللطف الذي ذكرتموه انما يحصل بوجود امام ظاهر قاهر يرجى ثوابه ويخشى عقابه وأنتم لا تقولون بوجوب نصب امام مثل هذا الامام وكيف يكون نصب الامام لطفا ولم يتمكن من عهد النبوة الى أيامنا امام على ما وصفتموه فيكون الله تعالى ترك الواجب عليه فيكون فيما فقد صدر من الله تعالى قبيح وأنتم لا تجوزون صدور القبيح من الله تعالى ﴿ قال (الثاني في صفات الائمة الاولى أن يكون مجتهدا في أصول الدين وفروعه ليتمكن من ايراد الدلائل وحل الشكوك والحكم والفتوى في الوقائع الثانية أن يكون ذا رأي وتدبير يدبر الحرب والسلم وسائر الامور السياسية الثالثة أن يكون شجاعا لا يجبن عن القيام بالحرب ولا يضعف قلبه عن اقامة الحدود وجمع تساهلوا في الصفات الثلاث وقالوا ينيب من كان موصوفا بها الرابعة أن يكون عدلا لانه متصرف في رقاب الناس وأموالهم وابضاعهم الخامسة والسادسة العقل والبلوغ السابعة الذكورة فانهن ناقصات عقل ودين الثامنة الحرية ... لانه مستحقر بين الناس مشتغل بخدمة السيد التاسعة كونه قرشيا خلافا للخوارج

الاولى أن يكون الامام مجتهدا فى أصول الدين وفروعه ليتمكن من ايراد الدليل على المطالب الاصولية وحل الشكوك والشبه وليتمكن من الفتوى فى الوقائع واستنباط الاحكام فى الفروع الثانية أن يكون الامام ذا رأى وتدبير يدبر أمر الحرب والسلم أى الصلح وسائر الامور السياسية بان يشتد فى محل يقتضى الشدة ويرحم فى موضع يستدعى الرحمة واللين كما قال الله فى مدح أصحاب النبى عليه الصلاة والسلام والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم الثالثة أن يكون شجاعا قوى القلب لا يجبن عن القيام بالحرب ولا يضعف قلبه عن اقامة الحدود ولا يتهور بالقاء النفوس فى التهلكة وجمع تساهلوا فى الصفات الثلاث وقالوا اذا لم يكن الامام متصفا بالصفات الثلاث ينيب من كان موصوفا بها الرابعة أن يكون الامام عدلا لانه متصرف فى رقاب الناس وأموالهم وابضاعهم فلو لم يكن عدلا لا يؤمن من تعديه وصرف أموال الناس فى مشتهياته وتضييع حقوق المسلمين ويتضمن هذه الصفة أن يكون مسلما الخامسة العقل السادسة البلوغ لان الصبى والمجنون ليس لهما الولاية على أنفسهما فكيف يتصور ولايتهما على كافة الناس ولان المجنون والصبى غير متصفين بالصفات المعتبرة فى الامامة ولان المجنون والصبى ليسا بعدلين والامام يجب أن يكون عدلا كامل العقل والدين السابعة الذكورة لان النساء ناقصات عقل ودين والامام يجب أن يكون كامل العقل والدين الثامنة الحرية لان العبد مستحقر بين الناس مستغل بخدمة السيد والامام يجب أن يكون مكرما بين الناس ليكون مطاعا ويجب أن لا يكون مشتغلا بخدمة أحد على سبيل الوجوب ليتفرغ لمصالح الناس التاسعة أن يكون الامام قرشيا خلافا للخوارج وجمع من المعتزلة لنا قوله عليه السلام الائمة من قريش والائمة جمع معرف باللام فيفيد العموم فان اللام فى الجمع حيث لا عهد للعموم وههنا لا عهد فيفيد العموم وقوله عليه السلام الولاة من قريش والتقرير كما فى الحديث الاول ﴿ قال ((ولا يشترط فيهم العصمة خلافا للاسماعيلية والاثناعشرية لنا أنا سنبين ان شاء الله تعالى امامة أبى بكر والامة اجمعت على كونه غير واجب العصمة لا على أنه غير معصوم احتجوا بان وجه الحاجة اليه اما أن المعارف الالهية لا تعلم الا منه كما هو مذهب أصحاب التعليم أو تعليم الواجبات العقلية أو تقريب الخلق الى الطاعات كما هو مذهب الاثناعشرية وذلك لا يحصل الا اذا كان الامام معصوما وبان احتياج الناس الى الامام لجواز الخطا عليهم ولو جاز الخطأ عليه لاحتاج الى امام آخر ويتسلسل وبقوله تعالى انى جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتى قال لا ينال عهدى الظالمين وأجيب عن الاول والثانى بمنع المقدمات وعن الثالث بان الآية تدل على أن شرط الامام أن لا يكون مشتغلا بالذنوب التى تثلم بها العدالة لا أن يكون معصوما)) أقول ولا يشترط فى الائمة العصمة خلافا للاسماعيلية والاثناعشرية أى لامامية فانهم اشترطوا العصمة فى الائمة لنا انا سنبين ان شاء الله تعالى صحة امامة أبى بكر رضى الله عنه والامة اجمعت على كون أبى بكر غير واجب العصمة لا على انه غير معصوم فلا تكون العصمة شرطا فى الامام لانه لو كان شرطا لوجب عصمة الامام واللازم باطل لان العصمة غير واجبة المشترطون للعصمة احتجوا على اشتراط العصمة فى الامام بوجوه ثلاثة الاول أن وجه الحاجة الى الامام اما أن المعارف الالهية لا تعلم الا منه كما هو مذهب أصحاب التعليم أو تعليم الواجبات العقلية وتقريب الخلق الى الطاعات كما هو مذهب الاثنى عشرية وذلك لا يحصل الا اذا كان الامام معصوما ليحصل الوثوق بقوله وفعله الثانى أن احتياج الناس الى الامام لجواز الخطا عليهم فلو لم يكن الامام واجب العصمة لجاز الخطأ عليه فيحتاج الامام الى امام آخر ويتسلسل الثالث قوله تعالى خطابا لابراهيم عليه السلام انى جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتى قال لا ينال عهدى الظالمين فان الآية دلت على أن عهد الامامة لا ينال الظالمين أى لا يصل اليهم وغير

معصوم

وجوب عصمة الامام بل يلزم من ذلك أن يكون عدلا وأما الثاني فبأن يقال لا نسلم أنه لو جاز الخطأ على الامام لاحتاج الى امام آخر وانا سنبين ان شاء الله تعالى أن امامة أبي بكر رضي الله عنه صحيحة و جاز الخطأ عليه ولم يحتج الى امام آخر والا لما صحت امامته وأجيب عن الثالث بان الآية تدل على أن شرط الامام أن لا يكون مشتغلا بالذنوب التي تنثلم العدالة بها لا على أن شرط الامام أن يكون معصوما فان الظلم في مقابلة العدالة ولا يلزم من كونه غير ظالم أن يكون معصوما بل يلزم أن يكون عدلا ق قال «الثالث فيما تحصل به الامامة الاجماع على أن تنصيص الله و رسوله والامام السابق أسباب مستقلة في ذلك انما الخلاف فيما اذا بايعت الامة مستعدا لها أو استولت شوكته على خطط الاسلام فقال بهما أصحابنا والمعتزلة لحصول المقصود بهما وقالت الزيدية كل فاطمي عالم خرج بالسيف وادعى الامامة صار اماما وأنكرت الامامية ذلك مطلقا واحتجوا بوجوه الاول ان أهل البيعة لا تصرف لهم في أمر غيرهم فكيف يولونه عليهم الثاني أن اثبات الامامة بالبيعة قد يفضي الى الفتنة لاحتمال أن يبايع كل فرقة شخصا ويقع بينهم التحارب الثالث أن منصب القضاء لا يحصل بالبيعة فكذا الامامة الرابع الامام نائب الله ورسوله فلا تثبت خلافته الا بقول الله ورسوله وأجيب عن الاول بانه منقوض بالشاهد والحاكم وعن الثاني أن الفتنة تندفع بترجيح الاعلم الاورع الاسن الاقرب الى الرسول وعن الثالث بمنع الاصل فيما اذا خلى البلاد عن الامامة وعن الرابع لم لا يجوز أن يكون اختيار الامة أو ظهور الشوكة كاشفا عن كونه اماما نائبا لله تعالى ولرسوله ودليلا عليه» أقول المبحث الثالث فيما تحصل به الامامة أجمع الامة على أن تنصيص الله وتنصيص رسول الله عليه السلام وتنصيص الامام السابق على امامة شخص أسباب مستقلة في ذلك أي في ثبوت امامته انما الخلاف فيما اذا بايعت الامة شخصا مستعدا للامامة وفيما اذا استولى شخص مستعد للامامة بشوكته على خطط الاسلام فقال بهما أي بامامتهما أصحابنا أهل السنة والجماعة والمعتزلة لحصول المقصود من امامة هذين الشخصين لان المقصود من نصب الامام دفع الضرر الذي لا يندفع الا بنصب الامام وهذا حاصل بمن ثبت امامتهما وقالت الزيدية كل فاطمي عالم خرج بالسيف وادعى الامامة صار اماما وأنكرت الامامية ذلك مطلقا أي أنكرت الامامية ثبوت الامامة ببيعة الامة أو بالاستيلاء بالشوكة أو بادعاء الشخص الموصوف سواء كان ذلك الشخص مستعدا لها أو لا وقالوا لا تثبت الامامة الا بالتنصيص من الله تعالى أو من الرسول عليه الصلاة والسلام أو من الامام السابق واحتجوا على ذلك بوجوه ذكر المصنف منها أربعة الاول أن أهل البيعة لا تصرف لهم في أمر غيرهم من آحاد الناس في أقل شيء فكيف يولون الغير على التصرف في كل الامة فان من لا يمكن له التصرف في أقل الامر لاقل الاشخاص كيف يمكن ان يولي الغير على التصرف في كل الامة الثاني ان اثبات الامامة بالبيعة قد يفضي الى الفتنة لاحتمال ان يبايع كل فرقة شخصا ويدعي كل فرقة ترجيح امامهم ويقع بينهم التحارب المؤدي الى الفساد والضرر الثالث ان منصب القضاء لا يحصل بالبيعة فبطريق الاولى ان لا يحصل منصب الامامة بها فان الامامة اعظم من القضاء الرابع الامام نائب الله ورسوله عليه السلام فلا تثبت خلافته الا بقول الله أو قول رسوله عليه السلام لان نيابة الغير لا تحصل الا باذن ذلك الغير وأجيب عن الاول بانه منقوض بالشاهد والحاكم فان الشاهد غير متمكن من التصرف في أمر المشهود عليه والحاكم كذلك يصير بقوله متمكنا من التصرف فيه والحكم عليه وعن الثاني انا لا نسلم انه يفضي الى الفتنة بينهم لاحتمال ان يبايع كل فرقة شخصا ويقع بينهم التحارب فان الفتنة تندفع بترجيح الاعلم الاورع الاسن الاقرب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم كما رجحت الصحابة رضي الله عنهم أبا بكر رضي الله عنه على سعد بن عبادة وعن الثالث بمنع الاصل فاما

وعن الرابع بانه مسلم ان نائب الله تعالى ورسوله لا يثبت الا باذن الله تعالى واذن رسوله ولكن لم لا يجوز أن
يكون اختيار الامة أو ظهور الشوكة للشخص المستعد للامامة كاشفا عن كون الشخص المستعد للامامة
اماما نائبا لله ولرسوله عليه السلام ودليلا على انه امام نائب لله تعالى ولرسوله ﴿ قال (الرابع في امامة
الدليل على ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر رضي الله عنه وخالف الشيعة
فيه جمهور المسلمين ويدل عليه وجوه الاول قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا
الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم الآية فالموعودون بالاستخلاف
والتمكين اما علي ومن قام بالامر بعده أو أبو بكر ومن بعده والاول باطل اجماعا فتعين الثاني الثاني
قوله تعالى ستدعون الى قوم أولي بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون فالداعي المذكور لمخالفته ليس
بمحمد صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى قل لن تتبعونا ولا علي لانه ما حارب الكفار في أيام خلافته ولا من مات
بعده وفاقا فتعين من كان قبله الثالث انه عليه السلام استخلفه في الصلاة أيام مرضه وما عزله فبقي كونه
خليفة في الصلاة بعد وفاته واذا ثبت خلافته فيها ثبت في غيرها لعدم القائل بالفصل الرابع قوله عليه
السلام الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير بعد ذلك ملكا عضوضا وكانت خلافة الشيخين ثلاث عشر سنة
وخلافة عثمان اثنتي عشر سنة وخلافة علي خمس سنين وهذا دليل واضح على خلافة الائمة الاربعة رضوان
الله عليهم أجمعين الخامس ان الامة أجمعت على امامة أحد الاشخاص الثلاثة وهم أبو بكر وعلي والعباس
وبطل امامة علي والعباس فتعين القول بامامته اما الاجماع فمشهور مذكور في كتب السير والتواريخ وأما
بطلان القول بامامتهما فلانه لو كان الحق لاحدهما لنازع أبا بكر وناظره وأظهر عليه حجته ولم يرض بخلافته
فان الرضا بالظلم ظلم قيل الحق كان لعلي الا انه أعرض عنه تقية الفتنة قلنا كيف وكان هو في غاية الشجاعة
والشهامة وكانت فاطمة الزهراء رضي الله عنها مع علو شأنها زوجته وأكثر صناديد قريش وساداتهم
معه كالحسن والحسين والعباس مع علو منصبه فانه قال له امدد يدك لابايعك حتى يقول الناس بايع
عم رسول الله ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان والزبير مع نهاية شجاعته سل السيف وقال لا أرضى بخلافة
أبي بكر وأبو سفيان رئيس مكة ورأس بني أمية قال أرضيتم يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيم والانصار
نازعهم أبو بكر ومنعهم الخلافة وكان أبو بكر شيخا ضعيفا خاشعا سليما عديم المال قليل الاعوان) أقول
المبحث الرابع في امامة الدليل على ان الامام الحق بعد رسول الله عليه السلام أبو بكر رضي الله عنه وخالف
الشيعة فيه جمهور المسلمين وزعموا ان الامام الحق بعد الرسول عليه السلام علي رضي الله عنه ويدل على
أن الامام الحق بعد رسول الله عليه السلام أبو بكر وجوه ذكر المصنف منها خمسة الاول قوله تعالى وعد
الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم
دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا يعبدونني لا يشركون بي شيئا ومن كفر بعد ذلك فاولئك
هم الفاسقون وعد الله سبحانه وتعالى جمعا من الصحابة رضي الله عنهم ليستخلفهم في الارض وليمكنن لهم
بدليل قوله تعالى منكم فالجمع من الصحابة الموعودين بالاستخلاف اما علي رضي الله عنه ومن قام بالامر
بعده كمعاوية ويزيد ومروان واما أبو بكر رضي الله عنه ومن قام بالامر بعده وهم الخلفاء الثلاث عمر
وعثمان وعلي رضوان الله عليهم أجمعين والاول وهو أن يكون الموعودون بالاستخلاف والتمكين عليا
ومن قام بالامر بعده باطل اجماعا اما عندنا فلعدم صحة خلافة الا ربعة وعدم صحة خلافة معاوية ويزيد
ومروان فانهم ملوك لا خلفاء واما عند الشيعة فلان معاوية ويزيد ومروان لم يكونوا من الذين آمنوا
وعملوا الصالحات فتعين الثاني وهو أن يكون الموعودون بالاستخلاف والتمكين أبا بكر ومن بعده من
الخلفاء الثلاثة رضي الله عنهم فثبت ان الامام الحق بعد رسول الله عليه السلام أبو بكر رضي الله عنه

لتأ... ذرونا نتبعكم يريدون ان يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا كذلكم قال الله من قبل فسيقولون
... لن تتبعونا يدل على منع رسول الله عليه السلام اياهم عن اتباعه ولا يجوز ان يدعوهم الى قوم
أولى بأس شديد والا لزم التناقض ولا عليا رضي الله عنه لانه قال الله تعالى في صفة المدعو بن تقاتلونهم
أو يسلمون وعلي رضي الله عنه ما حارب الكفار أيام خلافته والداعي المطو ومخالفته ليس من ملك بعد
علي رضي الله عنه وفاقا لعدم دعوتهم الاعراب فتعين أن يكون الداعي المطو ومخالفته من كان قبل
علي رضي الله عنه و بعد النبي عليه السلام وقد أوجب الله تعالى طاعة الداعي لقوله فان تطيعوا يؤتكم
الله أجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا أليما واذا كانت طاعته واجبة كانت خلافته
صحيحة و يلزم منه أن يكون الامام الحق بعد رسول الله عليه السلام أبا بكر الثالث ان النبي استخلف
أبا بكر في الصلاة أيام مرضه فثبت استخلافه في الصلاة بالنقل الصحيح وما عزل النبي أبا بكر رضي الله عنه
عن خلافته في الصلاة فبقي كون ابي بكر خليفة في الصلاة بعد وفاته واذا ثبت خلافه أبي بكر في الصلاة
بعد وفاته ثبت خلافته بعد وفاته في غير الصلاة لعدم القائل بالفصل الرابع قوله عليه السلام الخلافة
بعدي ثلاثون سنة ثم تصير بعد ذلك ملكا عضوضا وهذا دليل واضح على خلافة الائمة الاربعة وعلى
ان من بعدهم ملوك لا خلفاء الخامس ان الامة أجمعوا على امامة أحد الاشخاص الثلاثة وهم أبو بكر
وعلي والعباس رضي الله عنهم و بطل القول بامامة علي والعباس رضي الله عنهما فتعين القول بامامة
أبي بكر رضي الله عنه أما الاجماع على امامة أحد الاشخاص الثلاثة فمشهور مذكور في كتب السير
والتواريخ وأما بطلان القول بامامة علي والعباس رضي الله عنهما فلانه لو كانت الامامة حقا
لاحدهما لنازع أبا بكر رضي الله عنه وناظره في ذلك وأظهر على أبي بكر حجته ولم يرض بخلافته
وقد رضي علي والعباس رضي الله عنهما بامامة أبي بكر رضي الله عنه و بايعاه ولو كانت امامة أبي بكر غير
حق كانت ظلما فينبغي أن لا يرضيا بها فان الرضا بالظلم ظلم فثبت ان الامام الحق بعد الرسول عليه السلام
أبو بكر رضي الله عنه قيل الامامة كانت حقا لعلي الا ان عليا رضي الله عنه أعرض عن حقه تقية على
نفسه قلنا كيف يتصور التقية في حق علي رضي الله عنه وكان في غاية الشجاعة والشهامة وكانت فاطمة
الزهراء رضي الله عنها مع علو شأنها وجلالة قدرها وفضل نسبها زوجة علي وأكثر صناديد قريش
وساداتهم كالحسن والحسين والعباس مع علي رضي الله عنهم والعباس مع علو منصبه قال لعلي امدد
يدك لابايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله عليه السلام ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان والزبير بن
العوام مع غاية شجاعته سل السيف وقال لا أرضى بخلافة أبي بكر وأبو سفيان رئيس مكة ورأس بني
أمية قال يا بني عبد مناف أرضيتم ان يلي عليكم تيم يعني أبا بكر فان أبا بكر رضي الله عنه كان من قبيلة تيم بن
مرة ثم قال أبو سفيان والله لاملأن الوادي خيلا ورجلا والانصار بأسرهم أبو بكر رضي الله عنه ومنعهم
الخلافة فانهم طلبوا الامامة وقالوا أمير منا وأمير منكم وكان أبو بكر شيخا ضعيفا خاشعا سليما عديم المال
قليل الاعوان فعلم أن بيعة علي لابي بكر رضي الله عنهما انما كانت عن رضا لانه كان مقدما على
الصحابة رضي الله عنهم في العلوم والفضائل وكان أقرب الناس الى الرسول صلى الله عليه وسلم قال
(احتجت الشيعة على امامة علي بوجوه الاول قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون
الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون فالمراد بالولي اما الامام أو المتصرف لاشتراك ...

سلموا على أمير المؤمنين وأخذ بيده وقال هذا خليفتي فيكم بعدي فاسمعوا له وأطيعوا الرابع ان الامة أجمعوا على امامة أحد الاشخاص الثلاثة وبطل القول بامامة أبي بكر والعباس لما ثبت ان الامام يكون واجب العصمة منصوصا عليه وهما لم يكونا واجبي العصمة ولا منصوصا عليهما بالاتفاق فتعين القول بامامة علي والخامس انه لا بد وان رسول الله صلى الله عليه وسلم نص على امام معين تكميلا لامر الدين واشفاقا على الامة ولم ينص لغير أبي بكر وعلي بالاجماع ولا لابي بكر والا لكان توقيفه الامر على البيعة معصية فتعين النص لعلي السادس ان عليا كان أفضل الناس بعد رسول الله عليه السلام لانه ثبت بالاخبار الصحيحة ان المراد من قوله تعالى حكاية وأنفسنا وأنفسكم علي ولا شك انه ليس نفس محمد صلى الله عليه وسلم بعينه بل المراد به اما انه بمنزلته أو هو أقرب الناس اليه وكل من كان كذلك فهو أفضل الناس بعده ولانه كان أعلم الصحابة لانه كان أشدهم ذكاء وفطنة وأكثرهم تدبرا وروية وكان حرصه على التعلم أكثر واهتمام الرسول صلى الله عليه وسلم بارشاده وتربيته أتم وأبلغ وكان مقدما في فنون العلوم الدينية أصولها وفروعها فان أكثر فرق المتكلمين ينتسبون اليه ويسندون أصول قواعدهم الى قوله والحكماء يعظمونه غاية التعظيم والفقهاء يأخذون برأيه وقد قال صلى الله عليه وسلم أقضاكم علي وأيضا فاحاديث كثيرة كحديث الطير وحديث خيبر وردت شاهدة على كونه أفضل والافضل يجب أن يكون اماما والجواب عن الاول أن عموم النصرة غير مسلم وان حمل الجمع على الواحد متعذر بل المراد وروا كفاؤه وعن الثاني أن معناه النسبة في الاخوة والقرابة وعن الثالث أن هذه الاخبار غير متواترة ولا صحيحة عندنا فلا تقوم بها حجة علينا وعن الرابع انا لا نسلم وجوب العصمة ووجوب النص وعدم النص في شأن أبي بكر وعن الخامس ان تفويض الامر الى المكلفين لعله كان أصلح وعن السادس انه معارض بمثله والدليل على أفضلية أبي بكر قوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى فان المراد به اما أبو بكر أو علي وفاقا والثاني مدفوع لقوله وما لاحد عنده من نعمة تجزى الا ابتغاء لان عليا رضي الله عنه نشأ في تربيته وانفاقه وذلك نعمة تجزى وكل من كان أتقى كان أكرم عند الله وأفضل لقوله تعالى ان أكرمكم عند الله أتقاكم وقوله عليه السلام ما طلعت الشمس ولا غربت على أحد بعد النبيين والمرسلين أفضل من أبي بكر وقوله عليه السلام لابي بكر وعمر هما سيدا كهول أهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين)

أقول احتجت الشيعة على امامة علي رضي الله عنه بوجوه ذكر المصنف منها ستة الاول قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون وجه الاحتجاج به ان لفظ الولي قد يراد به الاولى والاحق بالتصرف يدل على ذلك النقل اللغوي والنص والعرف الاستعمالي اما النقل اللغوي فقول المبرد الولي هو الاولى بالتصرف وأما النص فقوله عليه السلام أيما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل فانه أراد به الاولى بالتصرف وأما العرف الاستعمالي فانه يقال لابي المرأة وأخيها انه وليها أي أولى بالتصرف فيها وقد يراد به المحب والناصر ومنه قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض أي بعضهم محب بعض وناصره ولم يجيء في اللغة معنى ثالث فثبت ان الولي اما أن يراد به الناصر أو الاولى بالتصرف لا جائز أن يكون المراد الناصر لان ... والاول باطل

به بمعنى النصرة عامة فى كل المؤمنين بدليل قوله
ة فى الآية ليست عامة فى كل المؤمنين لان لفظة انما
... الحصر فى المؤمنين الموصوفين بالصفات المذكورة فتكون الولاية المذكورة فى الآية
... المؤمنين فتعين الثانى وهو ان يكون المراد بالولى الاولى بالتصرف فثبت ان المؤمن الموصوف
... ية يستحق التصرف فى أمور المسلمين والذى هو الاولى بالتصرف فى أمور المسلمين من جميع
الناس هو الامام فاذن الآية دالة على امامة المؤمنين الموصوفين والمفسرون ذكروا ان المراد منه
على بن أبى طالب كرم الله وجهه لانه كان يصلى فسأله سائل فاعطاه خاتمه راكعا كما ثبت أن عليا هو الامام
المستحق للتصرف فمما يقرب من هذه الآية قوله عليه السلام من كنت مولاه فعلى مولاه تقريره ان لفظ
المولى قد يراد به الاولى وقد يراد به الناصر والمعين وقد يراد به المعتق والمعتق والجار وابن العم اما ارادة الاولى
فيدل عليه الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولكل جعلنا موالى مما ترك فقال المفسرون أراد به من
كان أولى وأحق بالميراث وقوله تعالى مأواكم النار هى مولاكم أى أولى بكم النار على ما قاله المفسرون
وأما السنة فقوله عليه السلام فى بعض الروايات أيما امرأة نكحت بغير اذن مولاها فنكاحها باطل أراد
بالمولى المالك لامرها والاولى بالتصرف فيها وأما ارادة الناصر والمعين فيدل عليهما الكتاب
والشعر اما الكتاب فقوله تعالى ذلك بأن الله مولى الذين آمنوا وان الكافرين لا مولى لهم أراد به الناصر
وأما الشعر فقول الاخطل * فأصبحت مولاها من الناس كلهم * ومعناه فاصبحت ناصرها والذاب
عنها وأما ارادة المعتق والمعتق فظاهرة يدل عليها استعمال الفقهاء وأما ارادة الجار فيدل عليها قول
معمر الكلابى لما نزل بجار الكليب بن يربوع فأحسن جواره

جزى الله خيرا والجزاء بكفه * كليب بن يربوع وزادهم حمدا
هم خلطونا بالنفوس والجوا * الى نصر مولاهم مسومة جردا

أراد به جاره وأما ارادة ابن العم فيدل عليه قوله تعالى حكاية عن زكريا وانى خفت الموالى من ورائى
ومنه قول ابن عباس بن فضيل بن عتبة فى بنى أمية

مهلا بنى عمنا مهلا موالينا * لا تنبشوا بيننا ما كان مدفونا

أراد بقوله موالينا بنى عمنا اذا عرفت ذلك فنقول لفظ المولى اما أن يكون ظاهرا فى الاولى أولا فان كان
الاول وجب الحمل عليه دون غيره عملا بالظاهر وان كان الثانى فيجب الحمل عليه لوجهين الاول ان اللفظ
المشترك اذا أطلق وله محامل واقترن به ما يعين أحدها يجب الحمل عليه نظرا الى الترجيح الحاصل بسبب
اقتران ما يعينه وأول الحديث قرينة تصلح لان تفسر لفظ المولى بالاولى وهو قوله ألست أولى بكم الثانى
انه يتعذر حمل لفظ المولى فى الحديث على ما سوى الاولى فتعين حمله عليه لان الاصل فى اللفظ الاعمال
لا الاهمال اما انه يتعذر حمله على ما سواه فلانه يتعذر حمله على الناصر لان ذلك معلوم من قوله تعالى
والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض ويمتنع حمله على المعتق والمعتق والجار وابن العم لكونه كذبا واذا
ثبت ان لفظ المولى بمعنى الاولى فقد اتفق المفسرون على معنى قوله عليه السلام ألست أولى بكم من أنفسكم
ألست أولى بتدبيركم والتصرف فى أموركم وان نفاذ حكمه فيهم أولى من نفاذ حكمهم فى أنفسهم ولان
ذلك هو المتبادر من اطلاق لفظ الاولى فى قولهم ولد الميت أولى بالميراث من غيره والسلطان أولى باقامة
الحدود من الرعية والزوج أولى بامرأته والمولى أولى بعبده واذا ثبت ان معنى المولى الاولى بالتصرف
فحاصل الحديث يرجع الى قوله من كنت مولاه فعلى مولاه من كنت أولى بالتصرف فيه فعلى أولى
بالتصرف فيه وهذا يدل على امامته وانه لا معنى للامام الا هذا الثانى قوله عليه السلام أنت منى بمنزلة

منزلة اسم جنس صالح للكل واحد من آحاد المنازل الخاصة وصالح للكل ولهذا يصح أن يقال فلان له منزلة من فلان ومنزلته منه انه قرابته وانه صحبه وانه نائبه في جميع أموره وعند هذا فلو حمل على بعض المنازل دون البعض فاما أن تكون معينة أو مبهمة الاول ممتنع ضرورة عدم دلالة اللفظ على التعيين والثاني أيضا ممتنع لما فيه من الاجمال وعدم الافادة فلم يبق غير الحمل على الجميع ويدل عليه قوله عليه السلام الا انه لا نبي بعدي استثنى هذه المنزلة دون باقي المنازل ولو لم يكن اللفظ محمولا على كل المنازل لما حسن الاستثناء وإذا ثبت التعميم يدل على ثبوت الامامة لعلي رضي الله عنه لان من جملة منازل هرون من موسى انه كان خليفة له على قومه في حال حياته لقوله تعالى حكاية عن هرون اخلفني في قومي والخلافة لا معنى لها الا القيام مقام المستخلف فيما كان له من التصرفات وإذا كان خليفة له في حال حياته وجب ان يكون خليفة له بعد موته بتقدير بقائه والا لكان عزله موجبا للنفرة عنه وذلك غير جائز على الانبياء عليهم السلام وإذا كان ذلك ثابتا لهرون وجب ان يثبت مثله لعلي الثالث قوله عليه السلام مشيرا اليه سلموا على أمير المؤمنين وأخذ بيده فقال هذا خليفتي فيكم بعد موتي فاسمعوا واطيعوا وهذا صريح دال على خلافته بعده الرابع ان الامة أجمعوا على امامة أحد الاشخاص الثلاثة أبي بكر وعلي والعباس رضي الله عنهم وبطل القول بامامة أبي بكر والعباس لما ثبت ان الامام يجب أن يكون واجب العصمة ومنصوصا عليه وأبو بكر والعباس رضي الله عنهما لم يكونا واجبي العصمة ولا منصوصا عليهما بالاتفاق فتعين القول بامامة علي رضي الله عنه الخامس انه يجب أن يكون الرسول عليه السلام نص على امامة شخص معين تكميلا لامر الدين واشفاقا على الامة فانه علم من سيرة النبي عليه السلام اشفاقه لامته كالوالد بالنسبة الى أولاده قال عليه السلام انما أنا لكم مثل الوالد لولده وارشادهم الى أشياء جزئية مثل الامور المتعلقة بقضاء الحاجة وانه عليه السلام اذا سافر من المدينة مدة يسيرة استخلف فيها من يقوم بأمور المسلمين ومن هذه سيرته فكيف يهمل أمته ولا يرشدهم الى من يتولى أمرهم الذي هو أجل الاشياء وأنفعها وأعمها فائدة فلا بد من سيرته من ان ينص على من يتولى أمرهم بعده ولم ينص لغير أبي بكر وعلي رضي الله عنهما بالاجماع ولم ينص لابي بكر لانه لو نص على أبي بكر لكان توقفه لامر علي البيعة معصية فتعين تنصيصه لعلي رضي الله عنه السادس ان عليا كان أفضل الناس بعد رسول الله عليه السلام لانه ثبت بالاخبار الصحيحة ان المراد من قوله تعالى حكاية فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم علي رضي الله عنه ولا شك ان عليا ليس نفس محمد عليه السلام بعينه بل المراد به ان عليا بمنزلة النبي عليه السلام وان عليا أقرب الناس الى رسول الله عليه السلام فضلا وإذا كان كذلك فهو كان أفضل الخلق بعده ولان عليا رضي الله عنه كان أعلم الصحابة رضي الله عنهم لانه كان اشهرهم ذكاء وفطنة وأكثرهم تدبرا وروية وكان حرصه على التعلم أكثر واهتمام الرسول عليه السلام بارشاده وتربيته أتم وأبلغ كان مقدما في فنون العلوم الدينية أصولها وفروعها وان أكثر فرق المتكلمين ينسبون اليه ويسندون أصول قواعدهم اليه والحكماء يعظمونه غاية التعظيم والفقهاء يأخذون برأيه وقد قال عليه السلام أقضاكم علي ولا قضاء الا بعلم لا يتأتى الا بجميع أنواع العلم وأيضا أحاديث كثيرة وردت شاهدة على ان عليا رضي الله عنه أفضل من الصحابة منها ما روي انه عليه السلام أهدي له طير مشوي فقال عليه السلام اللهم ائتني بأحب خلقك اليك يأكل معي هذا الطير فجاء علي فأكل معه

ثوابه وليس في ذلك ما يدل على كونه أفضل من النبي
و بحب منصف اليك والمؤتى به الى النبي يجب أن يكون غير النبي فكأنه
قال أحب خلقك اليك غيري واتوله يأكل معي وتقديره ائتني بأحب خلقك اليك ممن يأكل ليأكل معي
والملائكة لا يأكلون وتقدير عموم اللفظ للكل لا يلزم من تخصيصه بالنسبة الى النبي والملائكة
تخصيصه بالنسبة الى غيرهما ومنها حديث خيبر فان النبي عليه السلام بعث أبا بكر رضي الله عنه الى
خيبر فرجع منهزما ثم بعث عمر رضي الله عنه فرجع منهزما فغضب رسول الله عليه السلام لذلك
فلما أصبح خرج الى الناس ومعه راية فقال لأعطين الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله
ورسوله كرارا غير فرار فتعرض له المهاجرون فقال عليه السلام أين علي فقيل انه أرمد العينين فتفل في
عينيه ثم دفع الراية اليه وذلك يدل على ان ما وصفه به مفقود فيمن تقدم فيكون أفضل منهما ويلزم منه
أن يكون أفضل من جميع الصحابة رضي الله عنهم والافضل يجب أن يكون اماما والجواب عن الاول
انا لا نسلم ان المراد بالولي هو الاولى بالتصرف ولم لا يجوز أن يكون المراد به الناصر قولهم ان الولاية بمعنى
النصرة عامة والولاية في الآية خاصة قلنا لا نسلم ان الولاية بمعنى النصرة عامة وانما تكون عامة اذا
أضيفت الى جمع غير مخصوصين بصفات معينة كما في قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء
بعض وأما اذا أضيفت الى جمع مخصوصين بصفات خاصة كما في الآية المحتج بها فلا وعلى هذا فلا يمتنع أن
تكون الولاية المحصورة في الله تعالى ورسوله والمؤمنين المخصوصين بالصفات المذكورة في الآية
الولاية بمعنى النصرة وهي الولاية الخاصة دون الولاية العامة من غير منافاة بين الآيتين المذكورتين
ولئن سلمنا ان الولاية في الآية بمعنى التصرف لكن حمل الجمع على الواحد متعذر بل المراد بالذين آمنوا
في الآية علي وأكفاؤه وأما قوله عليه السلام من كنت مولاه فعلي مولاه فهو من باب الآحاد
وقد طعن فيه ابن أبي داود وأبو حاتم الرازي وغيرهما من أئمة الحديث ولئن سلم صحة هذا الحديث
لكن لا نسلم صحة الاحتجاج به على امامته على قولهم لفظ المولى يحتمل الاولى قلنا لا نسلم ذلك فان أولى
بمعنى أفعل والمولى بمعنى مفعل ولم يرد أحدهما بمعنى الآخر لغة ولو ورد أحدهما بمعنى الآخر لصح
أن يقترن بكل منهما ما يقترن بالآخر وليس كذلك فانه يصح ان يقال فلان أولى من فلان ولا يصح
ان يقال فلان مولى من فلان ولئن سلمنا احتمال اطلاق المولى بمعنى الاولى ولكن لا نسلم وجوب حمله
عليه ولئن سلم وجوب حمل لفظ المولى في الحديث على الاولى لكن لا نسلم ان المراد الاولى الاولى
بالتصرف فيهم بل أمكن أن يكون المراد به أولى منهم في محبته وتعظيمه وليس أحد المعنيين أولى من
الآخر والجواب عن الثاني انه لا يصح الاستدلال به من جهة السند وان سلم صحة سنده قطعا لكن
لا نسلم ان قوله أنت مني بمنزلة هرون من موسى يعم كل منزلة كانت لهرون من موسى فان من جملة منازل
هرون من موسى انه كان أخا لموسى في النسب وشريكا له في النبوة ولم يثبت ذلك لعلي رضي الله عنه قولهم
منزلة اسم جنس يصلح لكل المنازل ولكل واحدة واحدة قلنا لا نسلم أن اسم الجنس اذا عرى عن
موجبات التعريف مثل دخول لام التعريف أو حرف النفي يعم بل هو من قبيل الاسماء المطلقة
الصالحة للكل ولكل واحد من الجنس على طريق البدل لا أن يكون متناولا للكل ولكل واحد على سبيل
الجمع ولهذا فرق بين المطلق والعام والظاهر ان معناه تشبيه علي بهرون في الاخوة والقرابة ولئن سلم
عمومه للمنازل لكن لا نسلم [illegible] من موسى استحقاقه لخلافته بعده ليلزم مثل ذلك في حق
علي [illegible] في حال حياته لا الاستخلاف بل كان شريكه في النبوة والشريك
غير خليفة وليس [illegible] خليفة عن الآخر أولى من العكس وقوله تعالى حكاية عنه
اخلفني في قومي [illegible] في [illegible] بعد موت موسى وأما أن يكون

استخلافه لتيقنه موته واذا لم يكن مقتضيا الخلافة في كل زمان فعدم خلافته في بعض الاوقات ... ودلالة اللفظ عن استخلافه فيه لا يكون عزلا كالوصرح بالاستخلاف بعض التصرفات دون بعض ... لا يكون عزلا فيما لم يستخلف فيه واذا لم يكن عزلا فلا تنفير ولئن سلم ان ذلك عزل له ولكن انما يكون تنفيرا اذا لم يكن له مرتبة أعلى من الاستخلاف وهي الشركة في النبوة وعن الثالث ان هذه الاخبار غير متواترة ولا صحيحة عندنا فلا تقوم بها حجة علينا وعن الرابع انا لا نسلم وجوب العصمة ولا نسلم وجوب التنصيص ولا نسلم عدم النص في شان أبي بكر رضي الله عنه وعن الخامس ان تفويض الامر الى المكلفين لعله كان أصلح للمكلفين من التنصيص على امامة شخص بعينه وعن السادس ان ماذكرتم من الدلائل الدالة على ان عليا أفضل معارض بما يدل على ان أبا بكر رضي الله عنه أفضل والدليل على أفضلية أبي بكر رضي الله عنه قوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتى ماله يتزكى فان المراد به اما أبو بكر أو علي رضي الله عنهما بالاتفاق والثاني وهو أن يكون المراد به عليا مدفوع لان الله تعالى ذكر في وصف الاتقى قوله الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى وعلي غير موصوف بهما لانه ما اتفق لعلي ان آتى ماله يتزكى ولان عليا رضي الله عنه نشأ في تربية النبي عليه السلام واشافه وذلك نعمة تجزى واذا لم يكن المراد بالاتقى عليا تعين أن يكون المراد به أبا بكر رضي الله عنه فيكون أبو بكر رضي الله عنه هو الاتقى وكل من كان أتقى كان أكرم لقوله تعالى ان أكرمكم عند الله أتقاكم وكل من كان أكرم كان عند الله أفضل فأبو بكر رضي الله عنه أفضل وقوله عليه السلام ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجل أفضل من أبي بكر رضي الله عنه فانه يدل على انه ليس أحد أفضل من أبي بكر فلا يكون علي أفضل من أبي بكر واذا لم يكن علي أفضل من أبي بكر رضي الله عنه وجب أن يكون مساويا لابي بكر في الفضل أو يكون أبو بكر أفضل من علي رضي الله عنهما والاول منتف بالاجماع فتعين الثاني وقوله عليه السلام لابي بكر وعمر رضي الله عنهما هما سيدا كهول أهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله عليه السلام ليؤم الناس أبو بكر وتقديمه في الصلاة مع انها أفضل العبادات يدل على انه أفضل وقوله عليه السلام وقد ذكر أبو بكر رضي الله عنه عنده واين مثل أبي بكر كذبني الناس وصدقني وآمن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف وقول علي رضي الله عنه خير الناس بعد النبيين أبو بكر ثم عمر رضي الله عنهما ثم قال [illegible] الناس في فضل الصحابة يجب نعتهم و الكف عن مطاعنهم فان الله تعالى أثنى عليهم في مواضع كثيرة منها قوله تعالى السابقون الاولون وقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه وقوله تعالى والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم وقال عليه السلام لو انفق أحدكم ملء الارض ذهبا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه وقال أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وقال الله الله في أصحابي لا تتخذوهم بعدي غرضا من أحبهم فبحبي أحبهم ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله يوشك ان يأخذه وما نقل من المطاعن فله محامل وتأويلات ومع ذلك فلا تعادل ما ورد في مناقبهم و حكى عن آثارهم [illegible] أجمعين وجعلنا الله لهديهم متبعين وعصمنا عن زيغ الضلال يوم الدين في عدد الهادين بفضله العظيم وفيضه العميم انه سميع قريب مجيب [illegible] [illegible]

الكف عن مطاعنهم وحسن الظن بهم وترك التعصب
لبعضهم على وجه يفضي الى عداوة آخرين منهم

والمدح فيهم من الله تعالى اتى عليهم في مواضع كثيرة منها قوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار وقوله تعالى يوم لا يخزى الله النبي والذين آمنوا معه وقوله تعالى والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا وقوله تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة وقد أثنى رسول الله عليه السلام عليهم وهم بذلوا الجهود في نصرة رسول الله عليه السلام بالجهاد وصرف الاموال وقوله عليه السلام لا تسبوا أصحابي لو انفق أحدكم ملء الارض ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وقال عليه السلام أصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقال رسول الله عليه السلام الله الله في أصحابي لا تتخذوهم بعدي غرضا من أحبهم فبحبي أحبهم ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله يوشك ان يؤخذ فمن يؤمن بالله ورسوله كيف يجوز ان يبغض من هو موصوف بهذه الصفات وما نقل من المطاعن فعلى تقدير صحته محامل وتأويلات ومع ذلك لا يعادل ما ورد في مناقبهم وحكي من آثارهم المرضية وسيرهم الحميدة نفعنا الله بحبهم أجمعين وجعلنا لهديهم متبعين وعصمنا عن زيغ الضالين وبعثنا يوم الدين مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا

(تنبيه)

حواشي العلامة السيد الموضوعة بهامش النسخة المطبوعة بالاستانه سنطبعها في كراسة على حدتها بعد تجريدها وترتيبها لعموم الفائده وتمام الصلة العائده

بسم الله الرحمن الرحيم

حمدا لمن تفرد [illegible] آياته في مخلوقاته واستدل بباهر صنعه على [illegible] جميع مخلوقاته وصلاة وسلاما على [illegible] حسنا للوجود ونقطة استمداد جميع البرية والسابق [illegible] كل مرسول أفضل [illegible] على الاطلاق المبعوث بالشريعة الغراء المتمم لمكارم الاخلاق المؤيد [illegible] وسواطع البراهين الداعي الى الله باذنه لتوحيد رب العالمين سيدنا محمد بن عبد الله وآله وصحبه ومن والاه (وبعد) فقد تم طبع الكتاب الجليل الذي ليس له كتاب يماثله المشتمل على درر الفرائد ونفائس الدرر وغرر اللطائف ولطائف الغرر وبالجملة فهو [illegible] فضل طلعت بيننا بالحق ونتيجة فكر لا يعرف قدرها الا القليل من الخلق

واني وان اطنبت فيه مدائحي * فاكثر مما قلت ما انا تارك

المسمى (مطالع الانظار) لابي الثناء شمس الدين محمود بن عبد الرحمن الاصفهاني المتوفى سنة تسع واربعين وسبعمائة على متن (طوالع الانوار) للقاضي عبد الله بن عمر البيضاوي المتوفى سنة خمس وثمانين وستمائة رضي الله عن الجميع واسكنهم من الفردوس مكان الرفيع بالمطبعة الخيرية بمصر القاهرة [illegible] مالكها ومديرها [illegible] على ذمة الجناب حضرة السيد (عمر حسين الخشاب) وذلك في [illegible] لاوائل من جمادى الآخرة سنة ١٣٢٣ من هجرة من له العزة العظمى في الآخرة سيدنا محمد [illegible] عليه افضل الصلاة واتم السلام وعلى آله [illegible] الاعلام [illegible]



